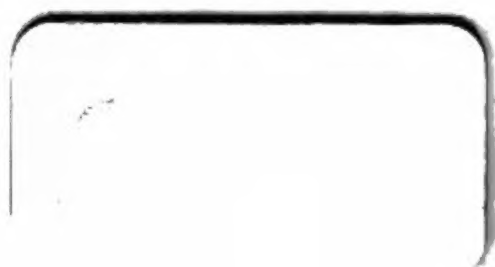




George Bancroft.



YFE
Fichte


LENOX LIBRARY
NEW YORK

SYSTEM

DER ETHIK.

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

ZWEITER DARSTELLENDER THEIL.

ZWEITE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,

DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.

1853.

notime a.

SYSTEM

DER ETHIK.

ZWEITEN BANDES ZWEITE ABTHEILUNG:

DIE LEHRE VON DER RECHTS- SITTLICHEN UND RELIGIOESEN GEMEINSCHAFT

ODER

DIE GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFT.

DARGESTELLT

VON

IMANUEL HERMANN FICHTE.

LEIPZIG,
DYK'SCHE BUCHHANDLUNG.
1853.



VORREDE.

Mit einigem Zögern und nicht ohne Befangenheit übergebe ich den Schluss meines „Systemes der Ethik" dem Urtheil wissenschaftlicher Forscher. Wenn es im ersten Theile galt, ein einfaches Princip stätig zu entwickeln und in seinem ganzen, aus ihm selber geschöpften Inhalte darzulegen: so ist hier die Aufgabe, einen höchst mannigfaltigen, zum Theil heterogenen Stoff, die Masse aller Probleme, welche auf dem Gebiete des Staates, des socialen und religiösen Lebens zu erwägen sind, nach demselben durchgreifenden Principe mit unbefangener Gerechtigkeit zu charakterisiren. Denn nach meinen, im allgemeinen Theile des Systemes hinreichend dargelegten Grundsätzen kann es hier weder bloss von der aprioristischen Construction eines sogleich oder künftig etwa zu errichtenden Musterstaates sich handeln, während die wirklichen Staatseinrichtungen im Einzelnen nicht selten durch praktische Vernunftgemässheit über jene abstracten Urbilder hinausragen — noch auch davon, das Vorhandene bloss historisch zu erklären oder in seiner vereinzelten Zweckmässigkeit zu fassen. Vielmehr soll in allen, auch den heterogensten Erscheinungen des Lebens und der Sitte, dennoch die Immanenz der ethischen Ideen, und selbst bis in die Entartung hinein die Gegenwart eines ethischen Triebes aufgewiesen werden, der das Entartete gerade zum Heil wieder umlenkt. Bei dieser Aufgabe sei nun bekannt, dass ich keines

weges glaube, in der Entwicklung der einzelnen Fragen überall das Rechte getroffen, mein subjectives Denken dem objectiven Gedanken der Sache gleich gemacht zu haben. Nur bitte ich den etwa nöthig werdenden Tadel des Einzelnen der ganzen Idee nicht entgelten zu lassen.

Denn bessere Zuversicht trage ich allerdings zu dieser. Aus dem einfachen Grunde, weil sie keinesweges unsere Erfindung oder eine Hypothese, sondern treu aus dem Wesen des menschlichen Geistes geschöpft ist, welcher Zeugniss für sie zu geben nicht ermangeln wird.

Auch in diesem Theile nämlich ist es die einzige Aufgabe der Ethik, die unverrückbaren, der menschlichen Natur einverleibten Gesetze zu enthüllen, nach denen alle sociale Bildung sich gestaltet, aus denen sie, wenn sie plötzlich im Menschenwesen vernichtet werden könnte, sogleich wieder neuerstehen würde aus jenem eingeborenen Vermögen der Menschheit, welches eben damit nur eine göttliche Kraft sein kann. Desshalb hat unsere Lehre ebenso eine historische Seite — keiner gegebenen Gestalt socialen Daseins, zeigt sie, ist die Idee völlig fremd; auch aus den verzweiflungsvollsten Zuständen ringt sich durch einen ethischen Selbstheilungsprocess das Menschliche wieder hervor: — als auch eine speculative, gemeingültige; — sie glaubt auch des Gesetzes der Zukunft mächtig zu sein, so gewiss dieselbe deutlich erkennbar in den Keimen der Gegenwart vorgebildet liegt.

Am Allerwenigsten daher steht sie auf irgend einem politischen Parteistandpunkte, oder kann sie nach den üblichen Schlagworten desselben gemessen werden. Sie heilt gerade von solcher einseitigen und ausschliessenden Befangenheit, indem sie die gemeinsame Quelle kennen lehrt, aus der jene zeitweisen Auffassungen der Staatsidee hervorgehen, aber auch ihre Berichtigung finden. Mit Recht ist man misstrauisch gegen „Utopieen" aller Art geworden, und das Belächeln derselben ist noch die gelin-

deste Busse für sie, indem man ihre Verkünder mit Recht der schlimmsten Unvorsichtigkeit beschuldigen muss, unklare Wünsche und unerfüllbare Hoffnungen im Gemüthe des gläubigen Volkes zu erregen. Hier handelt es sich nicht um Utopieen, weil was wir von der Zukunft verlangen, schon in der Gegenwart vorgebildet liegt und in stufenweiser Folge sich aus ihr ergeben muss, wenn man nur der innern Consequenz der Thatsachen nachgehen will. Wir glauben nirgends Unausführbares zu versprechen oder zu begehren, weil, wie wir bei jeder socialen Frage zeigen, die theilweise Ausführung schon begonnen hat. Das Princip des Neuen ist schon da: man hat nur noch nicht den Muth gezeigt, es entschieden weiter zu führen und von den alten, stumpfgewordenen Mitteln sich abzuwenden.

So darf die Ethik mit gutem Bewusstsein und vollkommener Klarheit zu einem Optimismus der Zukunft sich bekennen, ohne von der Strenge ihrer Anforderungen an diese Zukunft das Geringste aufzuopfern. Es sind drei mächtige Hebel, auf welchen dieselbe beruht. So lange die Heiligkeit des Familienlebens mit ihrem unzerstörbaren Segen waltet, so lange kein christlicher Staat der Aufgabe sich geweigert hat, die allgemeine Volksbildung immer höher zu steigern, so lange die Religion als die Grundlage wie als Ziel aller Gemeinschaft waltet: ebenso lange sind die Quellen nicht versiegt, aus denen jede gesunde Wiedererneuerung stammt. Aber wir begehren eines vierten, bisher noch streitigen Elementes, dessen Wirksamkeit jetzt fast ganz zurückgedrängt ist, das Vielen sogar gefährlich dünkt. Es ist der alt und ächt germanische Geist freier Genossenschaften, über den schon Johannes Müller die folgenreiche Bemerkung machte: „dass die deutschen Völker in allen grossen Krisen sich durch die Association geholfen haben". In der That sind auch wir der festen, im Einzelnen genau begründeten Meinung, dass nur durch Stärkung des

Geistes der Genossenschaft von Untenher alle socialen Probleme, die auf uns lasten, dauerhaft gelöst werden können. Man hat im „Socialismus" ein Verführerisches, ja Zerstörung drohendes erblickt, eine Täuschung schlimmster Art. Allerdings ist dies Princip, abgelöst von den andern, ergänzenden Elementen der Sittigung und einer langsam wirkenden Volksbildung, tumultuarisch versucht und falsch angewendet, besonders als politischer Köder missbraucht, zum gefährlichen Gaukelspiel ehrgeiziger Demagogen geworden. Aber jedes Grosse, Tiefaufregende hat diesen Missbrauch erfahren, und auch aus der Reformation sind Bilderstürmer und Schwarmgeister aller Art hervorgegangen.

Wir glauben vielmehr, dass es das einzige dauerhaft Conservative sei, weil es definitiv und überall auf eigenthümliche Weise den Widerstreit der allgemeinen und der Sonderinteressen löst. Es ist die staatswirthschaftliche Durchführung der grossen ethischen Wahrheit, welche unser System auf allen Blättern lehrt: dass die Vollkommenheit des Einzelnen und die der Gemeinschaft Hand in Hand gehen und nur durch einander gewonnen werden können.

Hier freilich müssen wir uns auf den Einwurf „weltkundiger Praktiker" gefasst machen, welche uns belehren werden: „dass die Erfahrung über die Unausführbarkeit und den schlechten Erfolg solcher Unternehmungen bereits entschieden habe. Von all Dergleichen könne bei Sachkundigen nicht mehr die Rede sein!" Auch wir kennen diese Erfahrungen, wissen aber auch, was allein durch Erfahrung entschieden wird: Nichts, was nur durch besonnene Lebenskunst, durch allmählige Vervollkommnung gewonnen werden kann, darf dem blossen Erfahrungsurtheil unterliegen. Hier aber hat es nur gelehrt, was ohnedies leichtlich vorauszusehen war: dass vereinzelte Versuche solcher auf Association beruhenden Unternehmungen in einem armen, über seinen wahren Vortheil nicht aufgeklärten Volke, mit einer sittlich desorganisirten Gesellschaft, gescheitert sind und miss-

glücken mussten, weil die allgemeinen Bedingungen ihres Bestehens noch nicht vorhanden waren. Was dagegen ihre Ausführbarkeit im Ganzen betrifft, so berufen wir uns den selbstgenügsamen „Praktikern" gegenüber auf das Urtheil von L. Stein, welcher in seinem „Systeme der Staatswissenschaft" (Erster Band 1852) im Principe der „Societät" gerade die letzte staatswirthschaftliche Lösung der socialen Probleme findet, wie wir die ethische. Darin liegt zugleich die grosse Bedeutung dieses Werkes für die gesammte Gesellschaftswissenschaft, indem er jenen Satz, den wir als den Kern aller Sittigung in der Gesellschaft bezeichnen mussten, auch als das innere „Gesetz" der staatsökonomischen Verhältnisse nachgewiesen hat: „dass der wahre Vortheil des Einzelnen auch der der Gesammtheit sei und umgekehrt."

Stein hat in der „Societät" (S. 403) die höchste Form der Vermögenserzeugung nachgewiesen. Diese ist ebenso alt, als sie sich neuestens dennoch in falschen Formen versucht hat. Die Societät der Handelsunternehmungen ist ihre älteste, die Arbeiterassociationen sind ihre neueste, aber verfehlte Gestalt. Hier nämlich zeigt der Verfasser sehr objectiv und sachlich: dass die „Gütergemeinschaft" dem rechten Begriffe der Societät nicht entspreche. Sie lässt den „wirthschaftlichen Widerspruch" übrig, dass bei gleicher Vertheilung Erwerb und Verbrauch in Widerstreit treten, weil bei diesem Zusammenwerfen des Privateigenthums es unmöglich ist, Verbrauch und Erwerb in proportionales Verhältniss zu bringen (S. 409—414). So stellt sich die „Einzelwirthschaft" mit ihrem Capital, ihrem Erwerb und ihrem Verbrauche wieder her, und nur in der Gemeinschaft der Interessen Aller kann die Lösung des Problemes gesucht werden (S. 415). Unter welchen Bedingungen wird aber nun wirklich der Reichere dazu sich bestimmen, das kleinere Capital nicht auszubeuten, wo er es kann, oder der Aermere, das grössere Capital nicht zu beeinträchtigen, so weit es in seiner Gewalt steht?

Erst da tritt praktisch das Bedürfniss dieser Ausgleichung ein, wenn die grossen Capitale und Unternehmungen in Gefahr sind, durch Verarmung der Volksmasse den Markt des Absatzes zu verlieren. Dann wird die grosse Einsicht gebieterisch sich aufdrängen, dass Jeder nur indem er den Andern unterstützt, in seinen eigenen Interessen dauernd gesichert sei. So bildet sich allmählig eine Ordnung ökonomischer Genossenschaften, wo das augenblicklich gestörte Gleichgewicht mit gemeinsamer Hülfe wiederherzustellen im wohlverstandenen Interesse Aller liegt. In Betreff der einzelnen Bedingungen zur Lösung dieser Aufgabe und der mitbestimmenden Nebenmittel verweisen wir an das Werk selber (S. 430—35) und fügen nur das Hauptergebniss an:

„Es ist eine solche Vereinigung, die höchste Form der Verwirklichung der Gemeinschaft aller sich aus Unverstand so oft bekämpfenden Interessen, nicht bloss an sich wahr und möglich, sondern geradezu nothwendig. Denn sie ist die wirkliche Lösung des grossen Gegensatzes, auf dem das ganze wirthschaftliche Leben der Menschheit beruht; und erst die Harmonie, welche sie begründet, wird aus dem Gegensatze der Einzelwirthschaften, statt eines Keimes des Untergangs, einen Sporn der Entwicklung, und aus dem objectiv und mit fast mechanischer Gewalt herrschenden Gütergesetz der Capitalien eine Potenz des Fortschritts machen. Erst sie wird, indem sie die Interessen versöhnt, die Menschen versöhnen. — — Hier und nirgend anders liegt die Frage, die die Zukunft Europa's entscheiden wird." (S. 435).

Dies ist jedoch nicht nur ein volkswirthschaftliches, sondern ein eigentlich ethisches, Sittlichkeit und Humanität gründendes Ergebniss, von Neuem bewährend, dass in diesen Gebieten, wenn man ihre Tiefe aufsucht, Nichts getrennt ist, dass aber auch um diese zunächst rein ökonomischen Verhältnisse zu befestigen, eigentlich sittliche Kräfte der Einsicht, der Bildung, der religiösen Gewissenhaftigkeit hinzutreten müssen. Dies zu zeigen, ist das

Amt der Ethik, wie jener Wissenschaft es obliegt, die ökonomische Ausführbarkeit solcher Societäten zu zeigen und das Sophisma der Trägen oder dünkelhaft Klugen, es seien dies „unausführbare Träumereien“, in sein Nichts zurückzuscheuchen!

Aber auch von ganz anderer Seite her erhält dies Bestätigung. Alle politisch Einsichtigen, welche klar erkennen, durch welche Kräfte allein der fast gänzlich abhanden gekommene Gemeingeist und die thätige Bürgertugend wiedererweckt werden können, finden sie von Seiten der Verfassung in der Erweckung des repräsentativen Elements nach Ständen, nicht nach der Kopfzahl oder nach Census, von Seiten der administrativen Thätigkeit in der Decentralisation der Staatsverwaltung. Ist jedoch einmal das Princip zugestanden, so mache man Ernst mit ihm und führe es vollständig durch. Nichts Anderes als dies will unsere im Nachfolgenden vorgetragene „Staatslehre“, die, wenn sie auch im Einzelnen fehlgreifen mag, auf sicherm Fundamente zu ruhen hofft, nicht bloss von Seiten der Idee, sondern nach dem immer fühlbarer werdenden Bedürfnisse der Erfahrung. Und hier greift ein neuerdings erschienenes treffliches Werk abermals bestätigend ein: „Die bürgerliche Gesellschaft von W. H. Riehl“ (1851). Es zeigt ausführlich und in eindringenden Contrasten, dass jeder Stand in dem Grade innerlich gesund, unverwüstlich und die kräftigste Stütze des Staatsganzen sei, als er sich wieder zur gegliederten Corporation organisirt, als er den altdeutschen Wahlspruch befolgt: „Einer für Alle, Alle für Einen!“ Nichts hat jedoch dem entschiedenen Eindringen dieser Wahrheit mehr geschadet, als dass sie zur banalen Phrase, zum rhetorischen Spiel geworden ist, oft um sehr selbstsüchtige Parteizwecke dahinter zu verstecken. Die heuchlerische Lüge aber bestraft sich selbst am Erfolge. Kein einzelner Stand kann corporative Rechte im Staate erhalten, wenn irgend ein anderer ausgeschlossen sein sollte. Ist einmal das Princip anerkannt, so macht es sich gleichstellend für alle

geltend, und so bleibt treue Hingebung an eine wohlorganisirte Genossenschaft auch für den Einzelnen der kräftigste Schutz. Die Liebe trägt zuletzt den Sieg davon über alle Einbildungen selbstischer Klugheit. Darum gerade ist das Walten Gottes in der Geschichte ein heiliges: so lehrt es die kaltbetrachtende Wissenschaft und so ist es auf allen Blättern der Geschichte zu lesen.

Die ganze Zukunft der Welt liegt daher in der socialen Frage, nicht in der politischen. Welches Volk sie wirklich löst, das wird das erste sein auf viele Jahrhunderte hin. Wie sich das Deutsche dazu verhält, dazu nur verhalten könne, haben wir am Schlusse der Vorrede zum vorigen Bande (S. XXXIV) hinreichend ausgesprochen. Darüber, zeigten wir, kann Deutschland vorerst nur an seine Regierungen appelliren. Möge diese Appellation gehört werden!

Im Anfange des März 1853.

I. H. Fichte.

INHALTSANZEIGE.

Zweite Abtheilung:

DIE GUETERLEHRE.

Erster Abschnitt.

Die Verwirklichung der Rechtsidee.

(§. 82—107.)

Erstes Capitel.

Die Rechte der Persönlichkeit.

(§. 84—91.)

Zweites Capitel.
Das Eigenthum und seine Rechte.
(§. 92—97.)

Drittes Capitel.
Der Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Rechte.
(§. 98—100.)

Viertes Capitel.
Die Möglichkeit der Rechtsverletzung und die Wiederherstellung des Rechts.
(§. 101—107.)

Zweites Capitel.

Das Familienrecht.

(§. 116 — 117.)

Drittes Capitel.

Das Recht der Erbschaft und das der Testirung.

(§. 118 — 120.)

Viertes Capitel.

Das Vormundschaftsrecht.

(§. 121 — 124.)

ZWEITE UNTERABTHEILUNG.
Die bürgerliche und die Staatengesellschaft.
(§. 125—161.)

Erstes Capitel.
Allgemeiner Begriff und höchster Zweck des Staates.
(§. 125 — 130.)

Zweites Capitel.
Der Organismus der Gemeinen und der Stände.
(§. 131 — 142.)

Die Güterlehre.

Allgemeiner Begriff und Uebersicht.

§. 77.

Erst hier, in der Güterlehre, erreichen wir den Höhepunkt der bisherigen Untersuchung und gewinnen ein vollständiges, alles Bisherige abschliessendes Ergebniss. Wenn zwar schon im Tugendbegriffe das ganze Wesen der sittlichen Idee erkennbar wurde: so war diese Auffassung doch noch die abstracteste, unvollständigste; — nach dem gewöhnlichen Scheine hat man sie daher wohl auch für die idealste und hochstehendste gehalten. Tugend ist die Vollkommenheit der Gesinnung, der allgemeine Wille des Guten, aber noch eingeschlossen in die Innerlichkeit des Subjects (§ 61, III). Das „höchste Gut" erscheint von hier aus als ein unbestimmtes, schwer zu erreichendes Ideal, als innerliche, bewegungslose Vollkommenheit, fern von den Bezügen und Anknüpfungen der unmittelbaren Welt.

Der Pflichtbegriff fügt ein neues, wesentliches Element hinzu: er zeigt die Tugend in Handlung gesetzt, und damit ein bestimmtes Ethisches (ein „Gut") erzeugend. Aber „pflichtmässig" wird die Handlung lediglich durch die Form des Bewusstseins, in der sie geschieht (§ 60): das dadurch Hervorgebrachte, die „ethischen Güter", werden daher nur als

das durchaus unselbstständige Product jenes Handelns gefasst, indem es hier allein auf die Pflichtmässigkeit der Handlung ankommt. So wird im Pflichtbegriffe das „höchste Gut“ zwar als durch Handeln erreichbar, überwiegend aber noch formal gedacht.

Der Begriff der ethischen Güter endlich stellt abermals die ganze sittliche Idee und den ethischen Process dar, aber beide zum ersten Male vollständig und mit dem ganzen Reichthume ihres Inhalts: daher auch Tugend und Pflicht zuerst hier reale, mit wirklichem Inhalt erfüllte Begriffe werden. Sie hören auf, unbestimmte Ideale zu sein; sie erhalten ihre Stätte mitten im fasslichen Leben. Das „höchste Gut“ zeigt sich nicht nur erreichbar, sondern als ein in irgend einer Gestalt wirklich schon erreichtes und gegenwärtiges. Wirklichkeit und Ideal, Anerkennung der Gegebenheit und unendliche Perfectibilität derselben versöhnen sich hier auf völlig begreifliche Weise.

Dies Verhältniss, wie es Gegenstand der ganzen folgenden Ausführung sein wird, ist hier zunächst in seinen allgemeinsten Umrissen festzustellen.

I. Vom Tugendbegriffe aus betrachtet, war das höchste Gut zwar ein sehr realer, weil den Tugendwillen stets erfüllender, aber inhaltsloser Begriff. Vom Pflichtbegriffe aus konnte schon sein specifischer Gehalt im Gebiete der drei ethischen Ideen unterschieden werden; aber es selbst wurde nur betrachtet als das stets vollkommnere Erzeugniss des von jenen Ideen erfüllten pflichtmässigen Handelns, noch nicht als selbstständige, damit durchaus bestimmte und fassliche Erscheinung. Dies Letztere geschieht erst hier, in der Güterlehre. Das „höchste Gut“ erweist sich nun wirklich und somit auch erreichbar im vollständigen Systeme der einzelnen Güter, in denen der Inhalt der drei ethischen Ideen erschöpfend sich darstellt. Demnach ist das höchste Gut ebenso stets schon vorhanden und realisirt auf irgend eine Weise, — so gewiss die ethischen Ideen niemals sich unbezeugt lassen im menschlichen Bewusstsein und innerhalb jeglicher

Gemeinschaft nach eigenthümlicher Art sich verwirklichen müssen: — als es anderntheils in keinem bestimmt erreichten Zustande der Gemeinschaft schon definitiv — jede Perfectibilität ausschliessend — verwirklicht ist, — aus demselben schon angeführten Grunde, weil die ethischen Ideen „apriorische", ewige, schlechthin überzeitliche Mächte sind.

Was vom höchsten Gute, das gilt gleicherweise von jedem einzelnen, so gewiss es integrirender Theil jenes Einen ist. Nur darum kann auch jedes einzelne ethische Gut durch pflichtmässiges Handeln immer vollkommner erzeugt werden, weil es schon da ist — entweder äusserlich in der objectiven Gesammtheit der ethischen Güter, wo also die ethische Idee zugleich von Innen her ihre immer adäquatere Verwirklichung fordert, oder in idealer Präexistenz, im erschauten Vorbilde des von der neuen Gestalt der Idee begeisterten Genius.

II. Man schiene daher die ganze Aufgabe der Ethik ebenso und noch füglicher in der Beschreibung der ethischen Güter bestehen lassen zu können, wie die neuere Ethik sie als Tugend- und Pflichtenlehre behandelt hat. Jenes erzeugt den überwiegend objectiven, den Sachen, nicht den Individuen zugewendeten Stil der Ethik, wie ihn die Alten, besonders Platon und Aristoteles, mit Meisterschaft geübt haben, während umgekehrt die moderne Sittenlehre, dem ganzen Geiste der Neuzeit getreu, das subjective Moment und die freie Persönlichkeit zum Mittelpunkte zu machen, die Hauptaufgabe der Ethik in einer Darstellung des Tugendwillens oder des pflichtmässigen Handelns finden konnte. Dennoch haben wir vollständig und von den einzelnen Seiten gezeigt, wie alle drei Gesichtspunkte nach einander (freilich auch nicht unterschiedlos in einander gearbeitet) ihre Geltung haben, und wie sie nur verbunden die ganze Tiefe und den vollen Umfang des ethischen Processes erschöpfen können. Aber erst hier ist es Zeit, vollständig darzulegen, was da eigentlich die Betrachtung der ethischen Güter Wesentliches und Vollendendes dem Vorigen hinzubringen könne?

Zunächst ist es der Begriff der Perfectibilität (vgl. § 51, III.), der als das gemeinsam Verbindende durch alle drei Gebiete

des ethischen Processes hindurchgeht. Wie jedoch diese Perfectibilität sich vollzieht, und was das eigentliche Resultat derselben ist, dies lässt sich erst vom Standpunkte der Güterlehre aus vollständig erkennen. Die Wurzel und der Ursprung aller Tugend und Pflicht ist die Begeisterung: — dies ist Grundlage unserer ganzen Theorie. Jede Begeisterung ist jedoch stets von eigenthümlicher und durchaus bestimmter Richtung; — eine universale oder abstracte giebt es gar nicht, so wenig, wie eine abstracte Vollkommenheit. Vielmehr besitzt die Begeisterung, als eigentliche Eingebung des Genius, wie jeder Instinct, das Erstrebte schon in genau begränztem Vorbilde; ebenso ist sie durch die gleiche innere Prädisposition des Genius mit den eigenthümlichen geistigen Anlagen ausgestattet, es zu erreichen. Sie bezieht sich daher durchaus nur auf ein bestimmtes ethisches Gut und dessen Hervorbringung, in welchem Bereiche sie als stets wirksame, der Perfectibilität es zubildende Macht gegenwärtig ist. Und dies ist zugleich die Wurzel des ächten, lebendigen Tugendwillens und des stets sich steigernden pflichtmässigen Vollbringens.

III. Desshalb kann erst von dem Bilde dieser Güter aus die Ethik vollständig das praktische Leben ergreifen und durchgeisten! Wenn der reine Tugendwille als ein hohes Ideal erscheint, welchem ewig die Verehrung der Menschheit zugewendet sein wird: so behält es dennoch, auf diese Weise in seiner inhaltslosen Allgemeinheit gefasst, etwas Nebelhaftes und Unklares, weil für dessen Erreichung die ergreifbaren Anknüpfungspunkte im vorhandenen Menschendasein zu fehlen scheinen, welche eben die Güterlehre zeigt. Es giebt aber keinen schädlichern, entkräftendern Irrthum, als den Wahn von der unerreichbaren Ueberschwänglichkeit der Tugend: der tugendbildende Process hat vielmehr schon begonnen, wo ächtes, entselbstendes Ergriffensein von irgend einem objectiven Gute im Menschen sich kundgiebt (§ 55. ff.).

Ebenso enthält die Forderung unbedingter Pflichtmässigkeit des Handelns den ächtesten Ausdruck der Sittlichkeit. Dennoch hat sich gezeigt, dass hier am Meisten die Gefahr liege, einen

falschen Werth auf formelle Kriterien zu legen, und den tiefern, ursprünglichen Quell der Sittlichkeit, welcher nie das Werk menschlichen Hervorbringens, sondern göttlicher Begabung ist, dabei zu übersehen. Dies gilt zwar nicht für das wirkliche sittliche Leben, welches sich um solche theoretische Einseitigkeiten wenig bekümmert, oder auch von ihnen ergriffen, im Handeln zu seiner Integrität sich leicht wieder herstellt, — als für die Beurtheilung der sittlichen Dinge und für die Richtigkeit und Vollständigkeit der Theorie in der Schule.

IV. In der Güterlehre endlich, sofern ihr der wahre, zugleich der erschöpfende Begriff zu Grunde gelegt wird, sind jene Unzulänglichkeiten und Täuschungen insgesammt beseitigt: man steht auf der Höhe der vollständigen theoretischen Einsicht und gewinnt zugleich damit, nach Aussen und in's Handeln sich wendend, die Ruhe der praktischen Versöhnung zwischen dem Innern und Aeussern. Man erkennt an dem eigenthümlichen Werthe jedes ethischen Gutes und an der in ihm liegenden Beziehung auf alle übrigen, den vollgültig erfüllenden Inhalt aller Tugend und Pflicht, und zugleich die mannigfaltigen Ausgangspunkte für ein ächt sittliches, ganz von selbst zur Perfectibilität sich steigerndes Handeln, wie jedes Lebensverhältniss sie darzubieten vermag und wirklich darbietet. Der Tugendwille erscheint nun als ein erreichbarer in der selbstaufopfernden Energie für irgend ein vielleicht naheliegendes Gut, und die abstracte Starrheit des Pflichtbegriffes verschwindet vor der Wärme einer schlichten, sich selbst vergessenden Begeisterung für die nächste, unmittelbarste Pflichterfüllung. In jedem einzelnen Gute ist das „höchste Gut", gleichwie in einem Keime, eingeschlossen und lässt sich von dort aus gewinnen. Ueberall daher bietet sich dem sittlich Strebenden eine reiche, bedeutungsvolle Welt; denn keine Stufe der Bildung, keine Lebensform derselben ist also dem sittlichen Processe entfremdet, dass der Sittliche nicht das „höchste Gut" darin zu erreichen, die Versöhnung mit dem Gegebenen zu gewinnen vermöchte. Und in der That: wenn nur einmal, wie durch plötzliche Eingebung, die Tiefe und Fülle des geistigen Lebens, die Quellen verborgenen Glückes uns offenbar würden,

welche in dem schlichtesten Menschenverhältniss liegen, sofern es mit ethischer Würde behandelt wird: so würden wir von Bewunderung ergriffen werden vor dem geistigen Reichthum und geheimen Segen, den die göttliche Liebe gerade in die kleinen und scheinbar geringen Verhältnisse gelegt hat.

V. Dies an jedem einzelnen ethischen Gute nachzuweisen nach seiner verschiedenen Stellung im Systeme aller — darin besteht die vollständige Aufgabe einer Güterlehre. In diesem Sinne wird sie zugleich eine eigentliche, bis zum Begreifen des wirklichen Lebens vordringende, damit wahrhaft überzeugende Theodicäe. Der Wahn jener gespreizten Vornehmheit und dünkelvollen Unzufriedenheit wird gründlich beseitigt, als bedürfe es zu einem vollkommnen Dasein ausserordentlicher Vollbringungen, oder als sei das Leben erst dann unserer werth, wenn es sich in noch nicht erhörten, fremdartigen Formen vor uns ausbreite. Beides, Glück und Vollkommenheit, ist in jeder, auch der unscheinbarsten Lage uns aufgeschlossen, wenn ihr ethischer Werth ganz durchdrungen, die Gegenwart des höchsten Gutes in ihr völlig begriffen, d. h. gefühlt und erwogen wird. Dies kann jedoch wieder nur bezeichnen, dass jedes ethische Bewusstsein nur im religiösen Geiste sich vollende, sei es im Instincte eines schlichten Gefühls, sei es in klarer Erkenntniss, was für die sittliche Vollkommenheit und deren Vollgenüge keinen Unterschied macht.

Aber auch den gegenwärtigen Welterneuerern ist von diesem Standpunkte aus zuzurufen, dass man gar nichts Neues, Umwälzendes zu erfinden brauche, um dem Zeitalter Rettung zu bereiten. Umgekehrt vielmehr sind aus der reichen Tiefe des schon Gegebenen die verborgenen Keime der Entwicklung hervorzulocken, in denen die wahre Erneuerung liegt. Vor Allem aber ist an die Fundamentalwahrheit unserer Ethik zu erinnern (§ 50.): dass, wie die Sittlichkeit des Einzelnen nur Werk einer göttlichen Begabung, so auch jeder wahrhafte und wirksame Fortschritt in der Geschichte nur durch eigentliche Erweckung, durch eine Alle ergreifende Begeisterung, kurz durch göttliche Assistenz im allereigentlichsten Sinne möglich werde.

§. 78.

Dies leitet sogleich dazu, an die Doppelgestalt jeder der drei ethischen Ideen wieder zu erinnern, in welcher der durchgreifende Gegensatz von „Naturell" und „Charakter" sich abspiegelt: die Naturform derselben in instinctiv wirkender Unmittelbarkeit, und die Gestalt ihrer freibewussten Entwicklung (§ 8, III. IV. § 29. 30.).

I. Beide Formen, wie bereits erwiesen worden an der Genesis des Charakters aus dem Naturell, stehen in unauflöslicher Beziehung zu einander. Den Zusammenhang zwischen beiden abzubrechen ist die eigentliche Impietät und Willkür, das Revolutionäre im Princip, aber auch ein völlig unfruchtbares Thun. Die Form des Naturells dagegen künstlich festhalten zu wollen, wenn sie im Bewusstsein einer Zeit schon verschwunden, ist der Widerspruch an sich selbst, zugleich aber der Erbfehler einer kurzsichtigen politischen Klugheit, welche der Zukunft misstrauend und zu unproductiv, um sie selbstständig zu gestalten, an das Gegebene sich anklammert. Noch tiefer gefasst, ist es Mangel an Gottvertrauen, an Zuversicht zu der wiederherstellenden Macht seiner Ideen. Jede Form des Naturells löst sich von selbst auf; denn es ist an sich nur das Präliminare, zum Untergange Bestimmte.

Dagegen ist es zugleich die schützende Hülle oder der bergende Mutterschooss für die noch unklar ringende ethische Freiheit, welche in unsichern Anfängen die höhere Lebensform zu gewinnen strebt. Diese soll die alten Schranken nicht zerbrechen, so lange die neue Gestalt darunter sich nicht gebildet hat; denn wie jede organische Entwickelung, so kann auch jede bewusste Freiheitsschöpfung nur eine stätige sein, eben weil sie Neues hervorzubringen hat, welches gesund und dauerhaft nur aus seiner nächsten Bedingung sich gestalten kann. Nur das ist alt und verlebt im Bewusstsein einer Zeit, was als innerliche ethische Macht unwirksam geworden, wofür der Glaube sich nicht mehr findet, was daher nur noch durch äussere Stützen, durch unethische Gewalt oder Vorspiegelung erhalten werden kann. Was in diesen Kreis des Verleb-

ten gehöre, hat eine unbefangene Anerkenntniss auszumachen: wobei aber ganz begreiflich nicht diejenigen die entscheidende Stimme haben können, welche dabei mitbetheiligt sind, die Autorität des Verlebten noch aufrecht zu erhalten.

II. Dagegen ist ebenso entschieden vor dem bequemen Glauben zu warnen, als wenn alles Bestehende, bloss darum weil es eine historische, mit äussern Rechtsformen verbrämte Dauer hat, auch schon im Naturethos gegründet sei: denn nicht „alles Wirkliche ist vernünftig" in den ethischen Dingen, noch weniger schon „alles Vernünftige wirklich" geworden. Nicht bloss das ursprüngliche Recht und das Wohlwollen hat gewaltet bei Feststellung der öffentlichen Verhältnisse, sondern ebenso die Willkür und die Selbstsucht. Wie das Böse, Nichtseinsollende im Einzelwillen ein stets Mitbestimmendes werden kann, so hat es sich auch in allen Formen der Gemeinschaft auf's Mannigfachste dem Rechte eingedrängt und lügnerisch seine Formen angenommen. Es wäre Heuchelei und Sophistik, auf die Zustände, die ein ursprünglich Nichtseinsollendes enthalten, jene Grundsätze stätiger Entwicklung und organischer Reform anzuwenden. Wo die Rechtsformen des Staates missbraucht sind um die Selbstsucht des Vorrechts zu verewigen und den Zufall der Ungleichheit für unverletzlich zu erklären: da ist nicht ein an sich unschädliches Naturethos höher und bewusster zu steigern, sondern ein Widersittliches zu tilgen, welches gar wohl seines eigentlichen Charakters kundig ist, wie sehr es auch mit dem heiligen Scheine des Rechts umkleidet sei. Wenn diese Selbstsucht sich fortdauernd den ausgleichenden Reformen widersetzt: so stellt sie sich selber auf den Boden des Krieges, der bloss factischen Gewalt, und hat es sich zuzurechnen, wenn sie unbeklagt ihren gewaltsamen Untergang findet.

III. Ueberhaupt wird daher jeder ethischen Form der Gemeinschaft die Möglichkeit einer eigenthümlichen Entartung zur Seite gehen. Diese Phänomenologie der verschiedenen Formen des Bösen in der Gesellschaft kennen zu lernen, ist für die Politik von grösster Bedeutung. Sie zeigt der praktischen Staatsweisheit die gefährlichen Punkte, gegen welche sie

zu wirken hat in jeder einzelnen Institution. Aber gründlich kann sie dies nicht, so lange sie bloss negativ wirkt, lediglich straft oder verbietet. Dies austilgende und verhütende Verfahren ist nur die eine, und zwar die geringere Hälfte ihrer Aufgabe. Die ganze, jede Entartung sicher tilgende Wirkung ist nur diejenige, welche von Innen her das Entartete ausheilt, indem sie die gesund-ethische Kraft der in Entartung begriffenen Institution hervorlockt und stärkt. Die Gefahren der ungezügelten Presse werden nicht durch blosse Verbote beseitigt, die Frivolität in den ehelichen Verhältnissen nicht durch gesetzlich erschwerte oder erleichterte Ehescheidung: in beiderlei Entartungen, so heterogen sie erscheinen mögen, kann nur dasselbe Mittel genügen, Wiederherstellung des sittlichen Geistes im ganzen Volke, verbunden mit politischem, wie socialem Lebensbehagen, deren Mangel jene beiden Erscheinungen in der Gegenwart ganz erklärlich macht. In der nachfolgenden Darstellung werden wir daher die beiden Haupthebel bezeichnen, welche die positive, organisirende Staatskunst in Bewegung zu setzen hat, um jene grosse Aufgabe zu erfüllen. Mit deutlichem Bewusstsein nämlich ist die bisherige Staatsweisheit nur bis zum ersten, negativen Theil dieser Aufgabe gelangt; wo man wahrhaft organisirend jene ewigen ethischen Mächte im Staate zu erwecken begann, da geschah es aphoristisch und vereinzelt, durch die Noth getrieben oder durch geniale Begabung einzelner Staatsmänner; darum ohne dauernden Zusammenhang und somit auch ohne grössere Folgen. Und so tritt in diesem Theile die Ethik orientirend und leitend der Politik zur Seite: sie hat an jedem ethischen Institute seine eigenthümliche Natur und seinen Werth, darin aber auch den eigenthümlichen Charakter seiner möglichen Entartungen nachzuweisen.

§. 79.

Hieraus ergeben sich folgende leitende Grundsätze für die ganze Behandlung der Güterlehre:

I. Jede ethische Idee und jedes einzelne in ihr enthaltene ethische Gut muss ebenso unmittelbar schon gegeben

sein in irgend einer Naturform, als doch jene immer vollkommner sich darstellen, dies immer entsprechender hervorgebracht werden soll durch ein gleichfalls unbedingt perfectibles Handeln, welches in jedem dieser Güter selbst den unablässigen Antrieb zu ihrer Steigerung findet. Nichts wahrhaft Ethisches daher kann hervorgebracht werden, welches nicht zugleich schon (in irgend einer instinctiven Naturgestalt) existirte. Umgekehrt: keine gegebene Form des Ethos existirt, welche nicht zugleich noch stets höher und vollkommner sich zu entwickeln hätte; aber in jeglicher Gestalt nur stätig, durch künstlerisches Anknüpfen an ihre eigene Voraussetzung.

II. Keine ethische Idee stellt für sich allein sich dar im Einzelsubjecte oder in der Gemeinschaft, sondern alle Ideen wirken stets zugleich im Bewusstsein Aller und bedingen zusammen ihren wechselseitigen Verkehr. Keine menschliche Einzel- oder Collectivexistenz ist zu denken, ohne dass Rechtssinn, Wohlwollen, Vollkommenheits- und religiöser Trieb in der Innerlichkeit der Subjectivität und eben damit auch in irgend einer äussern Gestalt der Gemeinschaft wirksam wären. Dem in gebundenem Instincte bewusstlos dahinlebenden Geschlechte sind sie die verborgen leitenden Genien und Schützer, welches ohne sie in ungebändigter Selbstsucht unablässig sich zerstören würde; — aber auch dem Bewussten und zur Freiheit Entwickelten bleiben sie die aus dem eigenen Innern hervorstrahlende Leuchte in den Irrgängen des Lebens.

a) Der Gestaltungstrieb des Rechts zunächst lässt sich niemals unbezeugt: — der Staat existirt schon keimartig in jeder Gestalt der Stammesgemeinschaft. „Horde“ ist nicht Abwesenheit des Staates, vorstaatlicher Zustand*), sondern unbewusster Staat; denn stillschweigend und unaufhörlich „vertragen“ sich die Individuen innerhalb derselben mit einan-

*) So Schleiermacher. Vgl. Bd. I. § 144, S. 329.

der nach gewissen unwillkürlich sich bildenden Rechtssitten und Uebereinkommnissen. Ja ausserhalb dieses Bandes der Genossenschaft, bis zu den wildesten, feindselig sich aufreibenden Stämmen hinab, ist man auf gewisse Spuren völkerrechtlicher Sitte und Rechtsgewohnheit aufmerksam geworden*), — als bezeichnendstes Beispiel davon, wie der Mensch bis in die roheste und dauerndste Entartung wechselseitigen Zerstörens hinein von jener geheim wirkenden Gewalt der Rechtsidee sich nicht loszumachen vermag.

b) Wie das „Wohlwollen“ in Familie und Ehe, und schon der freiern Form der „Geselligkeit“ vorspielend, in der volksthümlichen Sitte der Gastfreundschaft, im natürlichen Mitleid u. s. w. waltet, daran braucht nur erinnert zu werden. Aber auch die andere Seite der „Idee ergänzender Gemeinschaft“, der „Vervollkommnungstrieb“ (§ 15) bleibt nirgends ohne Wirkung bis in die niedersten Grade menschlicher Geselligkeit hinein, wo er wenigstens als Schmucklust und als Ehrtrieb (vgl. § 28) sich geltend macht.

c) Ebensowenig lässt „die Idee der Gottinnigkeit“ ihre stete Gegenwart und Wirksamkeit im Bewusstsein der Menschen vermissen. Von dem dumpfen Abhängigkeitsgefühle vor einer allwaltenden, vielleicht schädlichen Macht, mit welcher der Fetischdiener oder der „Teufelsanbeter“ seiner abergläubischen Götterfurcht genug thut, bis hinauf zum Hoch- und Tiefgefühle des Sittlichen und Weisen, der in der Liebe Gottes als des Urguten seine Seligkeit findet, besteht ein tiefer Zusammenhang und eine gemeinschaftliche Wurzel, was bisher nur allzusehr übersehen worden. Bis in die Entartung der Selbstsucht hinein, wo dann eben verkehrt wirkendes Religionsgefühl, Aberglaube, die Frucht ist, lässt die Idee der Gottinnigkeit den Menschen nicht los.

III. Wenn in der nachfolgenden Darstellung der Güterlehre die drei ethischen Ideen äusserlich gesonderte Sphären zu bilden

*) J. Fallati „Keime des Völkerrechts bei wilden und halbwilden Stämmen“ — in der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft, Bd. VI. (1850), S. 151—242.

scheinen; wenn ferner eine bestimmte Steigerung unter ihnen nachgewiesen wird: so ist dies zufolge des Vorigen durchaus nicht so zu deuten, als solle dadurch eine wahrhaft abgesonderte Wirksamkeit und ein früheres oder späteres Eintreten der Ideen in die Gemeinschaft behauptet werden, so dass namentlich das Recht, weil es das allgemein Bedingende ist, nun auch eine ursprünglichere ethische Form des menschlichen Daseins bilde, innerhalb deren erst allmählig die höhern Güter sich entwickelt hätten. (In den meisten Naturrechtslehren wird es in der That so vorgestellt, als wenn das Recht etwas Absolutes und um sein selbst willen Existirendes wäre; und gerade dies hat ihnen den unfruchtbaren Formalismus aufgedrückt. Vgl. § 80, II.). Vielmehr ist jede ethische Idee nur mit der andern verbunden, also gleich ursprünglich und zugleich mit den übrigen sich entwickelnd, zu denken.

Somit soll jene gesonderte Behandlung in keinem Sinne eine sachliche Trennung oder eine wechselseitige Unabhängigkeit der verschiedenen ethischen Gebiete bezeichnen: sie findet nur statt zum Behufe wissenschaftlicher Klarheit zwischen den allerdings ganz verschiedenen Begriffen und Gesichtspunkten, welche jene drei Sphären unterscheiden, die darum aber erst zusammen, d. h. in wechselseitiger Ausgleichung, das Ganze der ethischen Güter ausmachen. Desshalb sind auch in jedem Gebiete die Beziehungen zu zeigen, durch welche dasselbe in die andern eingreift, und sie ebenso fordert und voraussetzt, als seinerseits sie unterstützt und möglich macht.

IV. Halten wir endlich fest, dass in jeder Gestalt der drei ethischen Ideen ein Stadium der Unmittelbarkeit oder eine instinctive Naturform, und daraus sich erhebend eine höhere Form der Freiheit zu unterscheiden sei: so wäre zwischen allen dreien ein aufsteigender Parallelismus aus einer gemeinsamen Wurzel der Unmittelbarkeit zu einem gemeinschaftlichen höchsten Ziele anzunehmen, so gewiss alle ethischen Güter nur zusammen und durch ihre stete Weiterentwicklung immer übereinstimmender und ausgebildeter — theils das objectiv vollkommne Leben der

Gemeinschaften — zuhöchst der Menschheit, — theils das subjectiv glückselige Leben der Einzelnen in der Gemeinschaft — somit subjectiv und objectiv das höchste Gut erzeugen können.

§. 80.

Ist dies in höchster Allgemeinheit festgestellt, so folgt weiter daraus: dass jener Parallelismus (§ 79, IV.) auch im Besondern sich geltend machen werde. Begriffsmässig wie thatsächlich stehen die instinctiven und die zum Bewusstsein hervorgebildeten drei Formen der Staats-, Familien- und religiösen Gemeinschaft in unverkennbarer Analogie mit einander; und auch darin entspricht die geschichtliche Wirklichkeit unserer Auffassung des innern Verhältnisses der ethischen Ideen zu einander, dass Alles von der höchsten Idee, von der Religion ausgehe, dass, je instinctiver, ungeschiedener die ethischen Zustände sind, sie desto entschiedener den religiösen Charakter tragen. In der Religion liegt eigentlich das Bedingende für den Geist einer Epoche: in ihr kündigt auch zuerst jeder weltgeschichtliche Fortschritt sich an, so gewiss die „Idee der Gottinnigkeit" die höchste und abschliessende der ethischen Ideen ist.

I. Die grossen Grundzüge der Weltgeschichte bestätigen dies. Das erste Stadium der patriarchalischen Weltordnung, wo Recht und Staat im Bande der Familie noch beschlossen waren, zeigt auch als die ersten Anfänge der Religion den Familien- und Stammescultus; und es ist sicher und unabweislich, dass auch die höchste oder die wahre Religion (von deren Kriterien sogleich) zuerst nur in jener Form, in der Gestalt patriarchalischen Glaubens, auftreten konnte. (Hierauf dürften die ziemlich hypothetischen Vorstellungen von einer „Uroffenbarung" am Anfange der Geschichte sich zurückführen lassen, von der, wie von einem Hauptstamm, alle Religionen nur einzelne Zweige, oder auch „Bruchstücke eines religiösen Ursystems" sein sollen. Was in der ältern Zeit bis auf Creuzer hin und durch diesen für diese Auffassung geschehen,

ist wohl durch die spätern Forschungen als widerlegt zu betrachten. Aber auch was in gleichem Sinne Schelling und neuerdings Röth versucht haben, möchte mit einigem Bedenken aufzunehmen sein, als der allgemeinen Analogie der Geschichte widersprechend und als unpsychologisch zugleich!).

Davon unterscheidet sich deutlich das zweite weltgeschichtliche Stadium. Hand in Hand mit der Entstehung der Völkerstaaten ging auch die Entwicklung der Nationalreligionen, der Cultus der Volksgottheiten; und so tief war Beides verschmolzen für das Bewusstsein des Alterthums, dass die meisten Kriege unter den alten Völkern zugleich Religionskriege wurden in einem weit intensivern Sinne, als die neue Welt diese kennt. Es war zugleich ein Kampf und Sieg der Nationalgottheiten unter einander, wo die besiegten Götter cultuslos wurden, oder als untergeordnete Mächte aufgenommen wurden in den siegenden Kreis. So die Kämpfe zwischen den Juden und ihren Nachbarvölkern, sogar der Hellenen und Perser, was dem Bewusstsein Alexanders des Grossen jenen eigenthümlichen Schwung der Begeisterung gab, dass er sich den Sohn des Olympischen Zeus wähnte; und ganz in diesem religiösen Geiste des Alterthums geschah es, dass das Römische Volk, nachdem der Capitolinische Jupiter die übrigen Nationen besiegt und ein Weltreich gegründet, den unterdrückten Nationalgottheiten ein Asyl bei sich anbot und die Stadt Rom zugleich zum Mittelpunkte aller Culten machte. Und endlich, als vor achtzehn Jahrhunderten die Idee der Menschheit und eines Gottes aller Menschen zum ersten Mal in das Bewusstsein der Welt eintrat, und in ungeheuerm Kampfe wider alle Sitten und Meinungen des Alterthums langsam sich emporrang: da konnte dies Princip gleichfalls zuerst nur zur Religion, zur wahren, rein menschlichen sich gestalten. Dieser im Glauben und in der religiösen Gesinnung Aller durchfochtene Sieg war der Inhalt des Mittelalters, an dessen Ausläufern wir nunmehr stehen. Jetzt bereitet sich die künftige, die neue Zeit: dem Geiste jener Religion im wahrhaften Staate seinen festen Boden und seine vollständige Wirklichkeit zu verschaffen.

II. Als Nebenfolge aus dem Bisherigen ergiebt sich zugleich: dass weder ein Naturrecht existirt als besondere, für sich bestehende Theorie, sondern nur als Theil, und zwar untergeordneter Theil, der ganzen Gesellschafts-Wissenschaft; — noch dass das Einzelsubject, die „Person", von welcher das Naturrecht als von seiner Grundlage ausgeht, anders existire, denn als blosses Product einer falschen und mangelhaften Abstraction. Es giebt gar nicht abstracte Menschen, sondern nur individualisirte, geistig nach ihrem Genius, natürlich nach dem Geschlechte, den specifischen Trieben, der ererbten Volks-, Stamm- und Familieneigenthümlichkeit geartete Persönlichkeiten. Ebensowenig giebt es Einzelne als solche; und es ist falsch, die reine Erdichtung eines ihre Abstractionen hypostasirenden Denkens, die Gesellschaft, den Staat ursprünglich entstehen zu lassen aus dem freiwilligen Zusammentreten solcher gar nicht existirender Vereinzelten. Wir haben gezeigt, und können als Grundlage alles Folgenden darauf fortbauen (§ 9, I.): dass auch begriffsmässig — factisch ohnehin — Eigenheit und Gemeinschaft, Individualität und Wechselwirkung, kurz Einzel- und Collectivexistenz in allem Ethischen zugleich und unabtrennbar von einander gesetzt seien.

Nicht bloss der Ausgangspunkt des früheren Naturrechts, sondern auch seine einzelnen Resultate sind vielfach verschieft worden durch jene abstracten Voraussetzungen. Dahin gehört, was das Naturrecht, selber schwankend zwischen entgegengesetzten Auffassungen, über den Begriff und Zweck des Staates behauptet, woraus die folgenreichsten Irrthümer bis zum gegenwärtigen Zeitpunkte sich entwickelt haben. Die eine Partei, die des Hobbesischen Absolutismus, ist vom abstracten Naturmenschen ausgegangen, der sich selbst überlassen nur „den Krieg Aller gegen Alle" verwirklichen könne: für sie hat der Staat daher nur die Bedeutung einer Zwangsmacht, um den selbstsüchtigen Willen durch Gewalt oder durch Furcht zu unterdrücken. Dies Gepräge, sanctionirt durch jene Theorie, trugen unsere bisherigen Staatseinrichtungen nur allzusehr. Die andere

Partei, die des modernen Naturrechts, vom ebenso abstracten Begriffe der individuellen Freiheit (Willkür) des Einzelnen ausgehend (vgl. § 10, II. III.), giebt dem Staate lediglich die Bedeutung, die stete Abgränzung der Freiheitssphären und dabei dem Einzelnen den möglichst höchsten Grad jener Freiheit oder eigentlicher Willkür zu sichern: — das Staatsideal des Liberalismus seit Rousseau. Zwar sind jene beiden Begriffe vom Menschen nicht falsch oder geradezu wahrheitswidrig, aber mangelhaft und unvollständig; und so mussten es auch die darauf gegründeten Lehren vom Staatszwecke sein. Nicht bloss jene zerstörende Selbstsucht, nicht bloss diese isolirende Freiheit walten im Menschen, sondern zugleich mit ihnen auch alle ethischen Kräfte und Interessen, welche die Idee ergänzender Gemeinschaft einzuflössen vermag. Jene Staatszwecke sind daher nur von untergeordneter Natur: der blosse Zwangs- und Rechtsstaat ist dazu bestimmt, „immer mehr sich überflüssig zu machen". Diese formelle Freiheitssicherung kann allein die Bedeutung haben, überhaupt nur Jeden zur sittlichen Persönlichkeit zu erziehen. Erst über Beides hinaus beginnen daher die wahrhaften, an sich seienden Zwecke des Staates, welcher nun in seiner Grundauffassung um eine Stufe höher gerückt ist. —

Uebersicht der Güterlehre.

§. 81.

Nach dieser durchgreifenden Erörterung bleibt nur noch die Frage übrig: wodurch die innere Ordnung bedingt sei, in welcher wir jenen Parallelismus der einzelnen ethischen Gebiete an unserer Betrachtung vorüberzuführen haben? Diese Ordnung kann nur im innern Verhältnisse der drei ethischen Ideen zu einander liegen, an welches hier noch kürzlich zu erinnern ist (§ 10—18). Ihm muss auch die Gesammtordnung der Güterlehre entsprechen.

I. Die Lehre vom Recht muss vorantreten: denn es geht als das äusserlich Befestigende und Ordnende durch alle übrigen Freiheitsverhältnisse hindurch. Es ist das allge-

meine Mittel ihrer vollkommnen Existenz. Somit ist es theils durchaus universell, indem es jedem Einzelnen oder jedem bestimmten ethischen Gute, seinem innern objectiven Zwecke gemäss oder nach dem Begriffe seines „innern Rechts“ (§ 10, III.), diejenigen Bedingungen innerhalb der Gesammtgemeinschaft vindicirt, welche ihm zur Entwicklung seiner innern Freiheit oder Vollkommenheit unerlasslich sind. Es reicht daher als die gemeinsame Norm durch alle, auch die höchsten ethischen Güter hindurch. — Theils ist es eben dadurch zugleich das äusserlich Sondernde, die Freiheitssphären gegenseitig Abgränzende für dieselben: es verleiht Jedem sein besonderes Recht innerhalb der allgemeinen Rechtsordnung oder stellt es aus seiner Verletzung wieder her.

Dieser stete, nach jenen beiden Seiten hin wirksam werdende Allgemeinwille des Rechts ist nun im Staate dargestellt nach der ersten seiner Grundrechte und Grundpflichten. Der erste Theil der Güterlehre ist Rechts- und Staatslehre, d. h. Betrachtung des Staates nach seiner ersten oder untersten Thätigkeit.

Aber das Recht und der Staat, bloss als Rechtsinstitut betrachtet, ist niemals Selbstzweck, sondern nur ordnendes und sicherndes Mittel für die Gesammtheit der Gemeinschaften: denn jedes dieser Freiheitsverhältnisse erzeugt zugleich Rechte und legt Pflichten auf. Hieraus ergiebt sich eine zweite, abgeleitete Bedeutung von Recht und Rechtsstaat. Wenn das specifisch sittliche, auf Wohlwollen gegründete Band in den Gemeinschaften gelockert oder völlig verschwunden ist: so bleibt dann wenigstens noch die äussere Rechtsabgränzung, die allgemeine Form jenes Verhältnisses bestehen, welche unverletzlich ist, weil sie ein an sich Heiliges und Werthvolles beschützt, weil der Geist desselben, wiewohl jetzt verflüchtigt, stets wiederzukehren vermag in die verlassenen Stätte. Jedes ursprünglich auf Wohlwollen gegründete Freiheitsverhältniss (z. B. in Ehe, Familie) kann auf diese Weise auf den Standpunkt des blossen Rechts herabsinken. Dieser kann daher nirgends aufgegeben werden, und es ist nothwendig, jede

durch ein höheres Verhältniss erzeugte Rechtsform mit allen ihren Folgen unverbrüchlich festzuhalten, und zwar um so mehr, je entschiedener die Kraft des Wohlwollens geschwächt ist. Das Recht ist, im Ruine aller höhern Garantieen der Gesellschaft, ihre letzte oder erste — fundamentale Ordnung, aus welcher zugleich alle höhern Ordnungen wieder hergestellt werden können.

Dies bezeichnet die ewige, unverbrüchliche Majestät des Rechts, welche nur dadurch bewahrt wird, dass man es für nicht mehr hält, als was es ist, — für das allgemeine Mittel. Gänzlich verwischt wird aber dieser eigenthümliche Charakter des Rechts, wenn man es über jene Gränze hinaus steigert und als „Gesammtethos“ in die specifisch sittliche Sphäre hineinzieht, es der Moral als dem „Ethos des Einzelnen“ gegenüberstellend. Indem man es zu erhöhen meinte, hat man gerade seine wesentliche Bedeutung preisgegeben und daher auch in den einzelnen Fragen der Wissenschaft nicht geringe Verwirrung angerichtet. (Dass Beides Stahl begegnet sei, ist von uns im ersten Theile nachgewiesen worden: vgl. § 205, 207, 209 u. ff.).

II. Innerhalb dieser festgegründeten und scharf gegliederten Rechtsordnung legt nun die Idee der ergänzenden Gemeinschaft — im Wohlwollen und im Triebe der Vervollkommnung — ihren positiven, eigentlich sittlichen Inhalt aus. Er umschliesst drei grosse Sphären: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, die humane Gemeinschaft. Alle diese ethischen Formen wird jedoch abermals, ihren höhern sittlichen Zwecken dienend, der Staat umgeben, als der stets wirksam werdende Allgemeinwille des Wohlwollens und der Vervollkommnung in jenen Gemeinschaften.

Dies daher macht den zweiten Theil der Güterlehre aus: er ist Staatslehre, wie der erste; aber er fasst den Staat in seiner höchsten Idee, als jenen sittlichen Geist der menschlichen Gesellschaft, der stets aus ihr sich hervorbringt: — der unablässig sich steigernde sittliche Allgemeinwille derselben,

welcher immer intensiver die „Idee der Menschheit" zu verwirklichen sucht.

III. Die „Idee der Gottinnigkeit" — oder im Bewusstsein sich darstellend, das Gefühl der Andacht — zunächst des Gehorsams, zuhöchst der Liebe gegen Gott — enthält endlich das höchste Beseelende und Vollendende für jedes einzelne sittliche Verhältniss wie für jede bleibende sittliche Lebensform. Die Idee der ergänzenden Gemeinschaft muss sich in allen ihren Formen von der Idee der Gottinnigkeit durchdringen lassen, um der eigenen Dauer sicher zu sein, um stets durch sie gereinigt und gesteigert zu werden. (Vgl. Bd. I, S. 819, und im vorigen § 18).

So umfasst der religiöse Geist abermals alle ethischen Formen, wie die Rechtsidee, aber auf specifisch andere Weise, von Innen her sie ergreifend und einem begeisternden Anhauche gleich sie durchseelend. Der Familien-, Bürger-, Menschheitssinn mit all seinen Pflichten erhält seine höchste Weihe, eigentliche Selbstgewissheit und innere Ewigkeit erst vom Bewusstsein der drei religiösen Ideen durchdrungen (§ 17); und diese, die specifisch religiösen Grundgefühle, sind es, welche mittelbar eben dadurch auch einen fasslichen Inhalt und eine bestimmte Wirkungssphäre gewinnen.

Aller Unvollkommenheit des innern sittlichen Vollbringens gegenüber, bei allen Mängeln und Entbehrungen unserer äussern Umgebung, erlischt der „Glaube" nicht, die innere Zuversicht zur Gegenwart der heiligen und erlösenden Gotteskraft in uns selbst und in der Menschheit. Die „Liebe", in ihrer unabtrennbaren Doppelgestalt als Gottes- und Menschenliebe, erkaltet niemals; denn sie ist selber nur der Anfang und der Endpunkt aller Religion. Die „Hoffnung" endlich lässt nie zu Schanden werden; denn sie ist nur die nach Vorwärts, in die Zukunft gewendete Kehrseite und Consequenz jenes zuversichtlichen Glaubens. Nur in der steten Lebendigkeit dieser Gefühle ist auch die Sittlichkeit lebensfrisch, kräftig und unermüdlich. (Vgl. § 77, V.).

Damit ist zugleich eine eigenthümlich religiöse Gemeinschaft gesetzt, welche die sonst in subjectiver Vereinzelung bleibende fromme Gesinnung zu einem auf Alle sich verbreitenden Bunde gestaltet, um durch wirksame Gemeinschaft jene Gefühle der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung stets zu beleben und intensiv und extensiv unablässig zu steigern (§§ 17, 18). So greift diese Gemeinschaft, weil sie den Menschen als solchen erfasst, in seiner innern Einheit und Unterschiedlosigkeit von allen Andern, auch hinaus über jede Gestalt untergeordneter Gemeinschaft, selbst über die relativ höchsten und wichtigsten, die Staatseigenthümlichkeit und die humane Gemeinschaft. Die „Kirche" ist die allgemeinste und die höchste zugleich, weil sie allein alles menschlich Individualisirende ebenso überschreitet, als es adelt, reinigt und bestätigt, die Gleichheit (vor Gott) wiederherstellt (§ 18, II).

Ihre Darstellung enthält daher auch den Gipfel und das Ende der Ethik.

IV. Der Grundidee unserer Ethik zufolge, dass alles hervorzubringende Ethische zugleich auf irgend eine Art unmittelbar — in Naturform — schon existire, müsste im Folgenden, bei der Abhandlung jedes ethischen Gutes, von den verschiedenen, historisch gegebenen Naturformen desselben ausgegangen und in ihnen das Walten der Idee gezeigt werden, — die beste und vollständigste Durchführung jenes Princips einer „Theodicäe", welche mit den wirklich gegebenen Lebensverhältnissen zu versöhnen vermag (§ 77, V.). Eigentlich wäre daher bei jedem Rechts- und humanen Institute seine innere Geschichte vorauszuschicken (§ 12, III. a— c, S. 57, 58). Hier gesteht jedoch der Verfasser ausdrücklich seine Unfähigkeit, diese Aufgabe zu lösen, weil dies umfassende Vorarbeiten voraussetzt, welche zum allergrössten Theile noch gar nicht vorhanden, oder, wo vorhanden, doch selten schon zu philosophischen Resultaten herangereift sind. Er wird sich begnügen müssen, nur hier und da an solche Voruntersuchungen anzuknüpfen oder auf sie hinzuweisen.

Erster Abschnitt.

Die Verwirklichung der Rechtsidee.

Allgemeine Charakteristik dieses Gebietes.

§. 82.

Als Resultat der frühern Untersuchung (§ 10, III. S. 37) haben wir die vollständige Idee des Rechts also auszusprechen:

Jeder hat den gleichen Anspruch auf die freie Entwicklung seines Genius (der Persönlichkeit) in und an der Gemeinschaft. Nur dann, wenn die sämmtlichen Bedingungen dazu ihm durch dieselbe gesichert sind, ist die innere Gerechtigkeit, das ureigne (gottverliehene) Recht an ihm erfüllt: denn erst dann vermag er zeitlich zu werden, was er an sich (nach seiner ewigen Natur oder Bestimmung) schon ist.

Dies ist der höchste (metaphysische) Quell des Rechtes überhaupt und aller besondern Rechte: — dies zugleich das höchste und durchgreifende Kriterium, um auch im einzelnen Falle dem factischen Rechte in seinem Verhältniss zum innern sein Urtheil zu sprechen. Ein jahrtausendaltes, bloss factisches Recht, in erweislichem Widerspruche mit jenem, ist dadurch noch für keine Minute „Recht" geworden.

Die Idee des innern Rechts enthält daher „die Darstellung der äussern Bedingungen zur vollkommnen Existenz der Persönlichkeit in der Gemeinschaft" (§ 10, III. S. 38). Dies bezeichnet zugleich das Wesen und den Umfang der Aufgabe dieses Abschnittes.

Dies ist es auch, was man in eigentlichem und völlig begreiflichem Sinne den „göttlichen Ursprung des Rechts" nennen kann. Es ist kein anderer und ist nur dieser; und so bleibt es — wenn man wüsste, was man redete, — die schaudervollste Lästerung, irgend einem besondern Rechte diesen Ursprung ausschliesslich beizulegen, es allein „Recht von Gottes Gnaden" zu nennen! — Dies in uns Allen mahnende Bewusstsein, das stets wache Rechtsgewissen ist die Eine Seite, durch die sich die eigentlich wirksame Gegenwart des göttlichen Geistes in der Menschengeschichte ankündigt: das Zeugniss seines unwandelbaren und heiligen Willens, dass endlich Jedem sein inneres Recht werde. Die andere Seite ist die fortschreitende Verwirklichung dieses innern Rechts in der Aeusserlichkeit und deren allgemeine Geltung, was der Stoff und einzige Inhalt der politischen Geschichte ist. Was nicht damit in Zusammenhang steht, ist ein geschichtliches Nichts, ein völlig leeres Thun oder eine grillenhafte Selbsttäuschung: was sich ihm widersetzt, in der Form, welche gerade im allgemeinen Bewusstsein der Zeit nach Befriedigung ringt, das geht sicher zu Grunde!

I. Die erste oder Grundbedingung dieses innern Rechts ist aber die Freiheit, — das Vermögen, in der Sinnenwelt, als der gemeinsamen Sphäre aller Gemeinschaft, seinem Genius gemäss sich zu bestimmen, und aus ihr sich anzueignen, was die Entwicklung desselben bedarf: — „Eigenthum" in zunächst ganz idealem und unbestimmtem Sinne; — um sich durch Freiheit zur menschengemässen Vollkommenheit und Sittlichkeit hervorzubringen.

Diese positive (selbstschöpferische) Freiheit ist das erste und schlechthin allgemeinste ethische Gut, weil sie die Bedingung zu allen übrigen ist. Sie erzeugt daher das innere Recht jedes Einzelnen und jeder Gemeinschaft, welches wiederum nur Ausdruck ist der innern ethischen Bestimmung Beider. Daraus endlich — aber nur daraus — ergiebt sich auch der Umfang ihrer einzelnen Rechte, den andern Einzelnen oder Gemeinschaften gegenüber, und alle Rechtscollisionen

sind in letzter Instanz nur von hier aus, nach dem Maassstabe der eigenthümlichen ethischen Bedeutung eines Jeden, zu entscheiden. (Die Collision der Rechte des Staates und der Kirche z. B., — welche an sich oder in dem innern Verhältniss der beiden ethischen Ideen, dem jene entsprechen, gar nicht existirt — kann in der factischen Wirklichkeit definitiv nur dadurch gelöst werden, dass der innere Zweck des Staates und der Kirche auch in ihren einzelnen praktischen Aufgaben klar erkannt und rein durchgeführt werde. Dann verschwinden jene missverständlichen Conflicte von selbst).

II. Aus jenem Begriffe der positiven Freiheit und des innern Rechts ergeben sich als nothwendige Folge die der äussern (formellen) Freiheit und des äussern Rechts. Jedem Einzelsubjecte — und insofern Einzelsubjecte ihren Willen in irgend einer Beziehung zu einer Gemeinschaft vereinigen (vgl. § 84), jeder solchen Gemeinschaft — muss innerhalb der Allen gemeinsamen Aussenwelt eine gewisse Sphäre freier Selbstbestimmung gesichert sein; aber nur unter der Bedingung, dass es dieselbe allen Andern innerhalb jener gemeinsamen Wirkenssphäre seinerseits gewährleiste. Die Formel dafür ist also ausgesprochen worden (§ 10, II.):

Aeussere oder rechtliche Freiheit, im Allgemeinen wie in irgend einer bestimmten Rücksicht, kann innerhalb der Gemeinschaft nur demjenigen zugestanden werden, welcher die der Andern entsprechend anerkennt. Diese gegenseitige Anerkennung ist Grundbedingung jedes Rechtsverhältnisses; ebenso werden die in ihrer Freiheit Anerkannten und die Freiheit der Andern Anerkennenden eben dadurch zu Rechtssubjecten (§ 11, I.).

III. Weiter entsteht daraus ein wechselbedingendes Verhältniss von Rechten und Pflichten. Jedes bestimmte Recht involvirt gewisse Verpflichtungen, und umgekehrt. (So soll es wenigstens sein nach der Nothwendigkeit des Rechtsbegriffes: einseitige Rechte ohne Pflichten wären eben „Vorrechte“, d. h. kein Recht. Der einzige Fall, wo dies rechtlich möglich

ist, vgl. § 84, IV, widerspricht dieser allgemeinen Bestimmung nicht, sondern bestätigt sie vielmehr).

Alles, was innerhalb der durch jenes Rechtsverhältniss abgegränzten formalen Freiheit (Willkür) fällt, ist Rechtsbefugniss, die Sphäre eines von dort aus unbeschränkten Thuns oder Lassens. (Vgl. § 71).

Anmerkung. Bei der Art dieser Ableitung der formalen Freiheit und des äussern Rechtes aus der positiven Freiheit und dem innern Rechte, bleibe nicht unbemerkt, welches das fortdauernde innere Verhältniss zwischen beiden sei. Jene formale Freiheit ist keineswegs Zweck an sich, das um ihrer selbst willen Werth Habende, sondern nur die äussere Folge oder die äussere Bedingung (das „Mittel") für die positive sittliche, die innere Vollkommenheit erstrebende Freiheit. Dieser Gesichtspunkt, welcher uns principiell über das alte Naturrecht erhebt, so wie vom modernen Liberalismus abscheidet (vgl. Bd. I. S. 817, 818), reicht durch unsere ganze Ethik hindurch. Vor dem höheren Rechte der positiven Freiheit verschwindet das blosse Recht der Willkür, wenn beide miteinander in Collision treten.

IV. Nur innerhalb einer allgemeinen, über alle Einzelnen waltenden Rechtsgenossenschaft, und durch den allordnenden Rechtswillen derselben, können die Rechtsbefugnisse und die Rechtspflichten der Einzelnen wie der Gemeinschaften gegenseitig geordnet, genau bestimmt und äusserlich gesichert werden. Alles Recht existirt nur im Staate und durch Anerkennung des Staaats. Ausser demselben und ohne Anerkennung durch seinen Rechtswillen („Sanction") giebt es keine wirklichen Rechte, sondern nur eine abstracte (gleichsam latente) Fähigkeit, Rechte zu erwerben und Rechtspflichten zu übernehmen. (Vgl. § 11, I. § 12, IV. Gegen die „angeborenen Menschenrechte" § 11, VI, S. 47 ff.).

V. Der Genius, die Persönlichkeit in Jedem, kann sich jedoch nur verwirklichen und so die „innere Gerechtigkeit" an ihm erfüllt werden, sofern nicht bloss die Freiheitssphären Aller

gegen einander negativ abgegränzt und gesichert sind, sondern Jeder zugleich in die höhere Gemeinschaft positiver, wechselseitiger Ergänzung aufgenommen ist. Dies bildet die allgemeine Erhebung aus der, relativ in sich geschlossenen, Rechtssphäre in die zweite, der ergänzenden Gemeinschaft. Diese Gesammtsteigerung macht auch den methodischen Uebergang aus. Ein solcher ist nicht erst am Ende dieses Abschnittes zu suchen, um „dialektisch" zu sein, wie Hegel irrthümlicher Weise und höchst gewaltsam einen „dialektischen Uebergang" vom Verbrechen in die Moralität versucht hat (vgl. Bd. I. § 101, S. 212 ff.), — sondern er liegt im Grundverhältniss zwischen der Rechtsidee und der Idee ergänzender Gemeinschaft. Die ganze Welt sittlicher Gemeinschaften senkt sich, sie erfüllend und zu ihrem eignen Zwecke erhebend, in die festen Rechtsformen hinein. Umgekehrt sind diese, gleich den äussern Schranken und „Mitteln", die steten Begleiter und schützenden Wächter aller Gestalten der sittlichen Welt. Beide vereinigt aber und bezieht stets auf einander der Begriff der innern Gerechtigkeit, Jeglichem seine innere Bestimmung und seinen absoluten Werth verleihend.

Desshalb geht dieser Begriff der innern Gerechtigkeit und die Darstellung desselben über die blosse Rechtssphäre hinaus, welche nur seine Wirkung in den äussern Freiheitsverhältnissen darzustellen hat. Der immanente Zweck jedes ethischen Gutes ist auch sein inneres Recht und der eigentliche Quell aller seiner äussern. Desshalb könnte die ganze Güterlehre auch bezeichnet werden als die Ausführung der Idee der innern Gerechtigkeit im Begriffe jedes ethischen Gutes: ebenso lässt sich jeder wahrhafte Gesittungsfortschritt in der Weltgeschichte als eine Genugthuung betrachten, welche der innern Gerechtigkeit dargebracht worden ist.

(So viel über das methodische Verhältniss des ersten und zweiten Abschnittes. Dieselbe Weise findet auch bei dem Uebergange aus dem zweiten in den dritten Statt und ist auch dort so zu beurtheilen.)

Eintheilung dieses Abschnittes.

§. 83.

Die verschiedenen Sphären, durch welche sich die Rechtsidee in ihrer angegebenen Bedeutung zum äussern Recht verwirklicht, ergeben sich aus der Analyse der im Begriffe des Rechtssubjectes oder der „juristischen Persönlichkeit“ (§ 82, II.) enthaltenen Bestimmungen.

I. Nur als freier innerhalb der Gemeinschaft vermag der Mensch seinen Genius vollständig darzustellen. Freie Selbstbestimmung und Gemeinschaft sind daher die allgemeinsten und zugleich grundlegenden Güter, ohne die gar kein anderes, weder rechtliches noch sittliches, Gut möglich wäre. Aber mit dem Bewusstsein der Freiheit in der Gemeinschaft entwickelt sich auch das Bewusstsein der Rechtsidee und erzeugt das unablässige Bestreben, die in Wechselwirkung tretenden freien Handlungen der Subjecte nach dem Principe der Gleichheit und Wechselseitigkeit — im Grundverhältniss von Rechtsbefugniss und Rechtsverpflichtung (§ 82, III.) — zu normiren.

II. Die Abstufung der hierher fallenden Begriffe, vom Allgemeinen zum Besondern fortschreitend, ist daher folgende:

1) Die Attribute, welche vom Begriffe des freien Subjects innerhalb der Gemeinschaft unabtrennlich sind, erzeugen die Rechte, die im Begriffe der Persönlichkeit als solcher liegen. Die Person wird darin zunächst noch gefasst, wie sie vor jedem bestimmten, individualisirenden Freiheitsverhältniss, aber mit der Fähigkeit dazu, zu denken ist. In diesen Rechten daher sind Alle gleich; somit hat Jeder ursprünglich und in ganz gleichem Maasse Anspruch auf sie. Man kann sie desshalb „Urrechte“ oder „unveräusserliche“ nennen: nicht aber, wenigstens nicht in genauer Bezeichnung, „Menschenrechte“, weil auch sie nur innerhalb des Gemeinwesens (Staates) entstehen und nur durch ihn ihr Anspruch erfüllt werden kann (§ 81, III.).

Was aber als gemeinsame Bedingung diesen Attributen vorangeht, der Besitz von Leib und Leben und die Integrität der

physischen Existenz, ist nicht einmal als Urrecht zu bezeichnen, sondern es ist dasjenige, was die Möglichkeit aller Urrechte ausmacht, ihnen allen zu Grunde liegt und auch nach dem Erlöschen derselben als ein Unantastbares stehen bleibt. Diese von selbst sich verstehende Betrachtung erhält nur insofern Wichtigkeit, als sie bei der Frage über das Recht der Todesstrafe bisher übersehen worden ist. (Vgl. § 106, III.).

2) Daraus ergiebt sich unmittelbar das Recht auf Eigenthum in weitestem Sinne, d. h. auf eine eigenthümliche Sphäre für selbstständige Zwecksetzungen innerhalb der gemeinsamen Sinnenwelt. Erst in diesem Rechtsgebiete unterscheiden und individualisiren sich die vorhin als gleich gesetzten Persönlichkeiten auf bleibende Weise. Das Individualisirende in seinem tiefsten Grunde kann aber auch hier nur der Genius sein. Desshalb sollte das wahre Eigenthum eines Jeden zugleich die Bedingungen zur Darstellung seines Genius enthalten: die dem Genius eines Jeden gemässe Arbeitsleistung ist die höchste und zugleich allein wahre Gestalt das Eigenthums. Hierdurch werden die Persönlichkeiten nicht nur auf bleibende Weise geschieden, sondern zugleich innerlich auf einander bezogen. Der Keim sittlicher Ergänzungen wird dadurch gelegt.

3) Hiermit entsteht zugleich das weitere Recht der Personen, zu Handlungen von rechtlicher Geltung mit Andern sich zu vereinigen — in „Verkehr" zu treten. In diesem Rechtsgebiete individualisiren sich die Rechtspersonen auf vorübergehende Weise, indem sie ihren Willen widerruflich und in specieller Absicht auf einander beziehen: es ist die Sphäre der Beweglichkeit und des Austausches der Rechtsgebiete.

4) Damit ist zugleich jedoch die Möglichkeit der Verletzung dieser gesammten Rechte gesetzt. Diese Möglichkeit liegt darin, dass jedes Recht der Freiheit der Andern Pflichten auferlegt, welche jedoch, da sie eben nur durch Freiheit zu leisten sind, auch unterlasssen oder übertreten werden können. Die Verletzung der Urrechte der Persönlich-

keit und der individuellen Sphäre seines Wirkens (des Eigenthums) ist ein Angriff auf die fremde Persönlichkeit selbst und zugleich damit eine Schädigung der allgemeinen Rechtsidee und der öffentlichen Rechtsordnung. Das verletzte Recht muss daher wieder hergestellt werden, und zwar durch den Willen der Rechtsgemeinschaft selbst, den Staat, mittels Rechtsprocess und Strafe.

Erstes Capitel.

Die Rechte der Persönlichkeit.

---

§. 84.

Begriff und Umfang der Rechtspersönlichkeit.

Jedes Subject, welches als Träger eines Zwecke setzenden („vernünftigen") Willens betrachtet und als solcher in der Gemeinschaft anerkannt werden muss, ist eine Rechtsperson. Gleichgültig ist es daher für den Begriff, ob dies Subject ein einzelnes Ich oder eine Mannigfaltigkeit derselben, welche in dieser Beziehung zu Einem Willen verschmolzen sind, eine Corporation, ein sociales Institut, oder sogar ein bestimmter Gütercomplex sei, der für gewisse Zwecke verwaltet wird.

In Folge jener Existenz in der Gemeinschaft und ihres darin mittelbar liegenden Anerkanntseins durch dieselbe, besitzt jede Person einerseits Rechtsfähigkeit, — d. h. das Vermögen, Rechte zu erwerben und Rechtsverpflichtungen einzugehen, — andrerseits hat sie Anspruch auf den Rechtsschutz der Gemeinschaft; und dies Doppelverhältniss macht die Grundlage aller weitern Beziehungen aus, in welche die Person, als einzelne oder als Collectivpersönlichkeit, zum Rechte tritt.

I. Als Person für Andere (rechtsfähig und des Rechtsschutzes bedürftig) ist der Mensch vom Momente seiner Empfängniss an zu betrachten; und so kann er schon ungeboren Rechte erwerben. Ebenso ändert Geschlecht, Alter, Gesundheitszustand (Blöd- oder Irrsinn) Nichts an dieser allgemeinen Rechtsfähigkeit, welche man deshalb die passive genannt hat, einer activen gegenüber, welche die vollständig verwirklichte Persönlich-

keit voraussetzt, welche mit Bewusstsein sich Rechte erwirbt und Rechtspflichten übernimmt.

II. Eben daher kann die Rechtsfähigkeit verschiedene Grade haben nach der Beschaffenheit und Ausbildung der Persönlichkeit oder nach ihrer Stellung innerhalb der Gemeinschaft. Vermindert ist die Rechtsfähigkeit bei Personen von unausgebildetem zwecksetzenden (Vernunft-) Willen, wie bei Minorennen, zum Theil nach der gegenwärtig herrschenden Rechtsauffassung bei dem weiblichen Geschlechte, bei Geisteskranken und (wegen bethätigten Missbrauchs ihrer Freiheit) bei Verbrechern. Dann soll, dem innern Rechte gemäss, welches für Alle gleich ist, wenigstens die unverschuldete Verminderung durch Vermehrung des Rechtsanspruches auf „Beistand" in's Gleichgewicht gesetzt werden. (Man vergl. im folgenden § 90, III.) — Aber auch Steigerung der Rechtsfähigkeit und namentlich des Anspruches auf Rechtsschutz ist begriffsmässig bei denjenigen Personen gesetzt, welche eine öffentlich anerkannte Gewalt in der Gemeinschaft besitzen, die ihnen eigenthümliche Pflichten auferlegt. Der Begriff der zu den allgemeinen Rechten der Person noch hinzukommenden „Amtsehre" ist daher völlig rationell und im allgemeinen Rechte begründet.

III. Die vom Wesen der Person unabtrennlichen Rechte sind eben damit auch unveräusserliche und unverjährbare. (Vgl. § 83, II, 1.). Sich jener Rechte entäussern kann der Mensch eigentlich gar nicht, indem er dadurch einen integrirenden Theil seines Wesens, ein nothwendiges Attribut seiner Persönlichkeit aufgeben würde. Frei zu sein, sich selbst bestimmen zu wollen, kann Niemand aufhören; desshalb auch das „Recht" der Freiheit nicht aufgeben: es wäre einem theilweisen Selbstmorde gleich. Zur Sklaverei z. B. sich zu verkaufen ist zwar abstract möglich — die alten Deutschen sollen es gethan haben — aber es ist rechtlich wirkungslos. Ebenso können die Sklavenbesitzer oder Händler sich nicht auf ein *ius quaesitum* berufen; denn erworbene und vorübergehende (Vertrags-) Rechte können nie dem ursprünglichen und ewigen Rechte widersprechen oder es aufheben.

IV. Rechtsanspruch und Rechtsverbindlichkeit können entweder einseitige oder wechselseitige sein: Ersteres vermag, dem Begriffe des inneren Rechts gemäss, nur dann stattzufinden, wenn der Rechtsanspruch aus einer unverschuldeten Verminderung der Persönlichkeit erwächst (vgl. N. II.). Hier ist es das reine Bedürfniss, welches das Recht auf Schutz verleiht, ohne eine Gegenleistung dafür in die Wagschale zu legen, wie der zu erziehende Zögling dem Erzieher gegenüber (sei dieser die Aeltern oder das Gemeinwesen), wie der zu verpflegende oder unter die Vormundschaft des Staates aufzunehmende Schwache, Arme, Leibes- oder Geisteskranke gegenüber der Gemeinschaft. Dass man auch in der gewöhnlichen Beurtheilung an der Rechtmässigkeit dieses Anspruches nicht zweifelt, ist eine mittelbare und nicht unerhebliche Bestätigung unserer gesammten Theorie, dass das Recht niemals das Letzte sei, sondern dass das „Wohlwollen", die ergänzende Gemeinschaft stets als Mitbestimmendes darin hindurchwirke und eigenthümliche Rechtsverbindlichkeiten erzeugen könne.

Bei dem Verhältnisse wechselseitiger Leistungen sind dieselben entweder die gleichartigen: (Jeder ist Jedem Anerkennung der „Urrechte" schuldig — wechselseitige Heilighaltung des Lebens, Eigenthums, der Ehre u. s. w. zufolge des gleichen Rechtes und Bedürfnisses Aller.) Oder die Leistungen sind verschiedenartig, aber in irgend einer Weise sich entsprechend und zweckmässig ergänzend; — wie in der Ehe, dem Gemeindeverbande, in der Beziehung zwischen den Staatsangehörigen und dem Staate u. s. w.; so dass dadurch das Verhältniss zugleich dauernden ethischen Werth gewinnt, indem sich eine bestimmte Gestalt der Idee ergänzender Gemeinschaft in ihm darstellt. Nach dem Grundverhältnisse der Rechtsidee zu jener besitzt daher jegliches auf solche Art erzeugte Gut an sich selbst schon den Anspruch auf Rechtsschutz.

(Sehr mannigfaltig und wichtig sind die Folgen dieses Princips. Es ergiebt sich aus ihm, dass in allen solchen Fällen die Nichtleistung von der einen Seite keinesweges zugleich auch das Recht der Nichtleistung von der andern involvire, wie dies

bei Verträgen zu bestimmten Leistungen und Gegenleistungen allerdings stattfindet, ebenso da, wo die eine Leistung nur in Verbindung mit der andern ihre zweckmässige Erfüllung finden kann: — sondern das Institut ist wegen seines innern ethischen Werthes selbst einseitig zu bewahren. Aus diesem höhern (sittlichen) Grunde, der in's Rechtsgebiet hinabreicht, kann z. B. in keinem eigentlichen Sinne von einem „Rechte" zur Revolution gesprochen werden, wie sehr auch neuerdings wieder von demselben die Rede gegangen. Dergleichen beruht auf der mangelhaften Auffassung des Staates als blosser Rechts- oder Vertragsanstalt, und auf dem formellen Schlusse: wenn der Souverän Unrecht thue, d. h. den Staatsvertrag breche, so erwachse dadurch dem Volke das Recht, auch seinerseits zur Gewalt zu greifen. Revolution ist der Staatslosigkeit gleich, welchen Zustand zu verhindern oder ihm stets zuvorzukommen, die Rechtsordnung und Staatsverfassung gerade vorhanden sind, und wir werden später die Mittel in der Verfassung kennen lernen, welche die Revolution unmöglich machen. Die factische Revolution aber ist der Zustand der Nothwehr (vgl. § 86, IV.), welcher nur ein augenblicklicher sein kann, gerichtet auf Abhülfe gegen eine bestimmte Ueberschreitung und auf Wiederherstellung der verfassungsmässigen Ordnung, als der eigentlichen Grundfeste des Staates. Die Revolution dagegen „in Permanenz zu erklären", ist der grösste logische Widersinn gegen jeden Begriff des Staates; denn dieser schliesst den Begriff der Dauer und unveränderlichen Festigkeit in sich, innerhalb deren erst die wahrhafte, d. h. folgerichtige Perfectibilität desselben möglich wird.)

§. 85.

Die Urrechte der Persönlichkeit.

Es ergiebt sich schon aus dem Vorhergehenden (§ 84, III.), dass nur in abgeleitetem oder uneigentlichem Sinne von „Urrechten" in der Mehrheit die Rede sein könne. Was so genannt wird, sind nur die im Begriffe der Persönlichkeit liegenden Bedingungen ihrer vollständigen Existenz in der Gemeinschaft:

das also, was allen ihren besondern und wirklichen Rechten vorausgeht und was der Staat, als Repräsentant des Rechtswillens der Gemeinschaft, Jedem schlechthin gewährleisten muss, welchen er vorfindet oder aufnimmt in jene Gemeinschaft.

Aus gleichem Grunde sind sie weniger als besondere Rechte, denn als allgemeine Rechtsmaximen und leitende Gesichtspunkte zu fassen, welche im Geiste der gesammten Gesetzgebung wie in den einzelnen Rechten ihre Geltung und ihren besondern Ausdruck erhalten sollen, und in dieser Beziehung ist die Lehre von grosser normativer Bedeutung, sofern jene Grundsätze als heuristische Principien betrachtet werden, nach denen allmählig die Gesetze der Gesellschaft einzurichten sind. Dennoch kann es zugleich in hohem Grade schwierig sein, in einem bestimmten Zeit- oder Culturpunkte einem solchen theoretisch allgültigen Rechte durchgreifende praktische Wirksamkeit zu schaffen. So war es im Ausgange des Mittelalters, auch nach dem gesetzlichen Bestehen des „ewigen Landfriedens", unmöglich, das Faustrecht und die Selbsthülfe in Deutschland völlig auszurotten und dem „Urrechte" der persönlichen Sicherheit und der des Eigenthumes vollständige Geltung zu geben, ohnerachtet die Forderung im Rechtsbewusstsein der Zeit längst Wurzel gefasst hatte. Ganz analog ist zu gegenwärtiger Zeit das Verhältniss eines ebenso wichtigen und unzweifelhaften Urrechts: — das „Recht auf Arbeit" (wir nennen es das Recht auf Subsistenz und Musse, vgl. § 89.) fängt an, theoretisch in der Wissenschaft zur Geltung zu kommen; aber sehr weit ist der Zeitpunkt noch entfernt, wo ihm durch Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft die praktische Ausführung gesichert werden könnte.

(Desshalb ist es von sehr zweifelhaftem Werthe, wenn eine Verfassungsurkunde dergleichen allgemeine Normen, die erst in unbestimmter Zukunft Wirklichkeit erhalten, als geltendes Grundgesetz ausspricht. Dies ist täuschend und in Versuchung führend; denn es erregt Hoffnungen, deren Erfüllung man nicht sicher ist, während die Nichterfüllung Verdacht und Unwillen erregen muss. Der Staatsgesetzgeber soll den wirklichen

und möglichen Zustand gesetzlich fixiren, nicht aber noch zu lösende Probleme als schon gelöst und fertig hinstellen. Diesen Fehler, dessen sich die Englische Gesetzgebung niemals schuldig macht, haben die Franzosen häufig, die Deutsche Nationalversammlung durch unbedingte Einführung der „Grundrechte" zum Theil begangen *). Einen richtigern Mittelweg würde die neueste (1850) Preussische Verfassungsurkunde innehalten, indem sie, so oft irgend ein allgemeines Grundrecht in ihr aufgeführt wird, zugleich beifügt, ein besonderes, künftig zu erlassendes Gesetz werde den Inhalt und Umfang seiner Ausführung näher bestimmen. So wird jenes bezeichnet als das, was es ist, als allgemeines, durch die ganze Culturgesetzgebung eines Volkes sich aussprechendes Ziel seines Rechts.)

Der Inhalt und Umfang der „Urrechte", ebenso die Reihenfolge und innere Gliederung derselben können nicht zweifelhaft sein, trotz sehr abweichender Behandlung derselben bei den bisherigen Forschern, sobald man den Begriff der rechtlich-sittlichen (ethischen) Persönlichkeit vollständig entwickelt. Sie gehen von Aussen nach Innen; vom Realen der Persönlichkeit erheben sie sich immer mehr in's Ideale und Geistige, und drücken zugleich damit den naturgemässen weltgeschichtlichen Gang aus, welchen die Gesellschaft und die Culturbildung nimmt, in allmählig sich steigernder Durchführung jener Urrechte. Diese ist in Wahrheit nur die Vertiefung und Ausbildung der Persönlichkeit in der Gesellschaft, und der Gesellschaft durch die Persönlichkeit; Culturbildung bezeichnet daher auch unmittelbar den nach Innen fortschreitenden Sieg jener Urrechte. Und so wird es sich ergeben, dass die ganze nachfolgende Güterlehre eigentlich nichts Anderes sei, als die Nachweisung der Bedingungen, durch welche die vollkommne Persönlichkeit und die vollkommne Gemeinschaft möglich wird. Die Güterlehre verlangt daher oder weist nach, wie den „Urrechten" der

*) In Bezug auf die gegenwärtige Französische Verfassung zeigt dies sehr eindringend und lichtvoll F. Schützenberger: *les lois de l'ordre social* 1849. *T. I. S.* 210. *ff.*

Persönlichkeit vollständig Genüge geschehen könne, d. h. sie ist eine erschöpfende Durchführung derselben.

Wie vielfach auch die Eintheilungen und Gliederungen sind, die man in der Lehre von den Urrechten bisher versucht hat: sie lassen sich nur auf die drei einfachsten und ursprünglichsten zurückführen:

1) Das Recht der Persönlichkeit auf Existenz in der Sinnenwelt; mit der doppelten, theils negativen, theils positiven Bedingung des Rechtes auf Unantastbarkeit des Leibes und des Rechtes auf Lebensunterhalt;

2) Das Recht der Persönlichkeit auf freie Entwicklung in der Gemeinschaft; womit wieder innig zusammenhängt

3) Das Recht auf Ehre, als des idealen Gesammtausdruckes der Persönlichkeit und ihrer Rechte.

Wollen wir die darin enthaltenen Momente in einer stätigen Reihe aufführen: so ergeben sich nachstehende einzelne Gebiete von Urrechten:

I. Das Recht auf Unantastbarkeit des Leibes und Lebens ist das äusserlichste, anerkannteste und auch thatsächlich das durchgeführteste der Urrechte: — zugleich ist dieser äussere Schutz der Persönlichkeit die negative Bedingung, alle übrigen Rechte zu gewinnen und zu sichern, somit der Ausgangspunkt derselben.

II. Die nächste positive Bedingung zur Existenz der Person ist Sicherung des Lebensunterhaltes: „das Recht auf Subsistenz" schliesst sich daher hier an. Aber sogleich ergiebt sich, dass das Leben ethisch werthlos wäre, wenn es gänzlich in der Arbeit für den Lebensunterhalt sich verzehrte. Der letzte Zweck derselben kann nur in der freien Musse gefunden werden, als der Pflanzstätte alles menschlich ethischen Daseins. Die Rechte auf Subsistenz und auf Musse sind daher unabtrennlich.

III. Das Recht auf Freiheit ist die dritte Grundbedingung aller Existenz. Die Freiheit, immer mehr innerhalb der Gemeinschaft sich entwickelnd und ausbildend, erzeugt Rechte in dreifacher Abstufung: das dreifache Recht persönlicher, staat-

licher, ethischer Freiheit, in deren gemeinschaftlicher Ausbildung erst die volle rechtlich sittliche Existenz der Person verbürgt ist.

IV. Das Recht auf Ehre endlich fasst alle bisherige Rechte in einen idealen Ausdruck zusammen. Ehre stellt die untheilbare Gesammtheit des persönlichen, rechtlichen und sittlichen Werths (der „Würde") der Persönlichkeit im Urtheile der Gesammtheit dar. Das Recht auf Ehre schliesst daher den bisherigen Umkreis der Urrechte ab.

§. 86.

1. Das Recht auf Unantastbarkeit des Leibes und Lebens.

Der Leib in seiner vollen Lebensthätigkeit und Integrität (Gesundheit) ist das absolute Organ und der Vermittler der freien Wirkungen des Subjects auf die Sinnenwelt. Ebenso ist nur in ihrem Leibe die Person unmittelbar für die Andern vorhanden. Mit der Unantastbarkeit und ungehemmten Wirksamkeit des Leibes beginnt daher überhaupt die Freiheit der Person: mit Negation jener ist auch diese schlechthin negirt, die Person rechtlich noch gar nicht vorhanden.

(Ob aus diesem Werthe des lebendigen Leibes als absoluten Organes und Darstellungsmittels des Geistes, ein „Recht" auf ehrenvolle Behandlung (Bestattung) des Leichnams sich ableiten lasse, wie Krause und C. D. A. Röder (Grundzüge des Naturrechts 1846. S. 133) es behaupten, A. Bauer (Lehrbuch des Naturrechts, erste Ausgabe, § 93. Not. b.) es läugnet: *) dies hängt davon ab, ob man den Rücksichten der Familienpietät und der dadurch bedingten Sitte auf die Gesetzgebung Einfluss gestatten will oder nicht; und dies richtet sich abermals nach der Gesammtcultur des Volkes oder einer Zeit. Der entseelte Leib hat keinen Werth und somit auch kein Recht mehr: nur als vergänglicher Rest des Verblichenen kann er für die Hinter-

*) In der dritten Auflage seines Naturrechts (§ 81. Not. b. S. 104) drückt er sich weniger entschieden darüber aus.

bliebenen noch Bedeutung haben. Dieser letzte Abdruck des vorübergegangenen Geistes wird aber weit sicherer in wirklicher Abbildung festgehalten: wir erinnern nur an das *ius imaginum* bei den Römern! — Den Leichnam selber jedoch mit ehrenvollem Prunk zu bestatten, bleibt eine in sich unklare, am Rohsinnlichen haftende Sitte. Ihn zu verbrennen und die Asche zu sammeln ist gewiss die edelste Weise der Bestattung, schon darum, damit der Geist und die Trauer der Hinterbliebenen von der äussern Gestalt zum Eidolon, zum Geistbilde des Hingeschiedenen sich erhebe. Das Einscharren des Leibes, um ihn gleichsam in der Erde aufzubewahren, ist ein halb jüdischer Rest des Aegyptischen Aberglaubens, der die Persönlichkeit durch Einbalsamiren ihres Leichnams bewahren wollte. Nicht unwichtig aber ist es, an diesem einzelnen, scheinbar entlegenen Beispiele zu zeigen, wie verschieden auch die Rechtsauffassung werde nach den verschiedenen Bildungsstandpunkten, welche man zur Frage mithinzubringt.)

Aus Obigem erwächst das Recht jedes Subjects auf Unantastbarkeit des Leibes und Lebens — auf „Frieden" nach germanischer Rechtssprache — aber weiter auch auf gesunde leibliche Entwicklung und vollständige leibliche Integrität.

I. Die Person muss absolute und letzte Ursache der Verfügung über ihren Leib sein: es darf nicht gewaltsam auf ihn gewirkt, er seiner Freiheit nicht beraubt werden, so lange die Person nicht selber die Freiheit und den „Frieden" der Andern stört. (Von der Frage über die Rechtmässigkeit der Todesstrafe später!) — Aber dieser unmittelbaren Unantastbarkeit gegenüber besteht das gleiche Recht der Sicherung vor mittelbarer Gefährdung des Leibes und Lebens durch schadenbringende Vorrichtungen oder Werkzeuge (Fussangeln, Schlingen u. dgl.), überhaupt durch listige Benutzung der gemeinsamen, gegen Alle neutralen Sinnenwelt zu fremdem Schaden. Alles dies ist bekannt und längst zugestanden.

II. Dies Recht der mittelbaren Sicherung des Lebens und der Gesundheit reicht jedoch weiter und schliesst viel mehr in

sich. Jeder Zwang — wenn auch nur moralischer Art, durch Armuth oder durch die verhärtete Sorglosigkeit der Sitte — zu schädlicher oder zu übertriebener Arbeit, jede Nöthigung zu lange dauernden mechanischen Beschäftigungen, besonders in der Jugend und im höheren Alter; jeder Zustand, der gewisse Classen nöthigt, mit gesundheitswidriger Wohnstätte oder Nahrung vorlieb zu nehmen, — ist rechtswidrige Antastung des Lebens und verstösst gegen die ursprünglichsten Rechtsansprüche des Menschen. Der grelle Gegensatz von Reichthum und Armuth ist schon darum verwerflich, weil er die grösste Zahl der Menschen von ihrer leiblichen Seite herabwürdigt, und nicht einmal diese zu ihrem Rechte kommen lässt: — was auch von sittlich tiefgreifendern Folgen ist, als man nach der gewöhnlichen oberflächlichen Ansicht dieser Dinge sich bekennen will.

Dies ist einer der Gesichtspunkte, um die gegebenen socialen Zustände zu beurtheilen, ebenso eines der leitenden Principien für ihre allmählige Verbesserung. Wir werden deren noch weitere, tiefer ergänzende kennen lernen.

III. Die Präventivmaassregeln der Polizei, ebenso die Gesetze des Strafrechts sorgen für die Sicherung jener äussern Rechte der Persönlichkeit, wenigstens der zuerst genannten. Aber die eigentliche und weit wirksamere Sicherheit liegt in der allgemeinen Bildung der Gesellschaft. Durch gemeinsame Cultur müssen dergleichen Uebertretungen immer seltener und unerhörter werden, so dass die Präventiv- und Strafgesetze dagegen nur idealer Weise bestehen, niemals aber mehr zur Anwendung zu kommen brauchen. Schon hier zeigt sich die wahre Bedeutung des Strafrechts und der Polizei (in dieser niedersten Sphäre ihrer Wirksamkeit), immer mehr sich überflüssig zu machen.

IV. Ist die Gemeinschaft nicht im Stande gegen solche gewaltsame Angriffe auf die Persönlichkeit den nöthigen Schutz zu gewähren, — ist also in dieser Beziehung Staatslosigkeit vorhanden: so sieht sich der also Angegriffene in das Stadium des vorstaatlichen Naturstandes zurückversetzt; es erwächst ihm das Recht der Nothwehr, der eigenmächtigen, gewaltsamen Vertheidigung

gegen rechtswidrigen Angriff. In dieser Begriffsbestimmung liegt indess auch die Gränze ihrer Berechtigung. Sie erfordert einen unerwarteten, zugleich auf Verletzung eines unersetzlichen Rechtes gerichteten Angriff und setzt die Unmöglichkeit voraus, diesen Angriff anders als durch gewaltsame Selbstvertheidigung abzuwenden. Sie soll nur der Gewalt des Angreifenden entsprechend entgegentreten und diese Gränze durchaus nicht überschreiten. Desshalb ist sie nie zuvorkommend, sondern bloss abwehrend; desshalb kann sie aber auch nie nachfolgend sich einstellen, wo sie dann Rache (Bluträche) werden würde, welche nur bei fortdauernder Rechtlosigkeit oder völliger Ohnmacht des Strafgesetzes zu toleriren ist. Da nun aber die Absichten des Angreifers im einzelnen Falle selber zweifelhaft sein können: so liegt darin das Schwankende für die Gränzen der Nothwehr. Vielmehr ist es unvermeidlich, dass dieselben im Einzelnen überschritten werden, so gewiss in solchen Fällen der Selbstvertheidigung nicht bloss kalte Abwägung, sondern eigene leidenschaftliche Aufregung mitbestimmt. Es ist daher fast unmöglich, durch positive Gesetzgebung im Voraus festzusetzen, wo diese Ueberschreitung selber straffällig wird, d. h. wo ein „Excess der Nothwehr" eingetreten ist. Dies wird daher der individualisirenden Erwägung des Richters zu überlassen sein.

§. 87.

2. Das Recht auf Lebensunterhalt und Musse.

Die Integrität der physischen Persönlichkeit ist aber vollständig nur gewahrt durch Sicherung der physischen Mittel zu ihrer Lebens-Erhaltung: sie hat das Recht auf Subsistenz. Und zwar in dem Sinne, dass sie, zur eigenen Thätigkeit fähig, jene Mittel durch Arbeit selbst erwerben, unter dieser Bedingung aber ihrer Subsistenz allezeit sicher sein soll, dass sie dagegen, zu eigener Thätigkeit ohne ihr Verschulden unfähig, die Subsistenzmittel durch die Gemeinschaft erhalte.

Wenn „die Unantastbarkeit des Leibes und Lebens" (§ 86.) die negative Bedingung des Rechts physischer Existenz war: so

ist dies die positive Seite dieses Rechtes, welches erst damit seine Vollständigkeit erreicht.

I. Im Allgemeinen und innerhalb gewisser Gränzen ist das Recht auf Lebensunterhalt in Theorie und Praxis schon lange ausser Zweifel gestellt. Nur darüber waltet jetzt ein Streit, ob der Staat verpflichtet sei, jedem Arbeitsfähigen auch den hinreichenden Erwerb (den Absatz seiner Arbeit) zu sichern. Dass diese Bedingung an sich gleichfalls im Rechte auf Subsistenz liege, ist nicht zu bezweifeln; sonst käme dies Recht nur sehr mangelhaft und unvollständig zur Geltung: es bliebe in Wahrheit dem Zufall überlassen. Das Hinderniss kann daher nur in der factischen Unausführbarkeit liegen; und es begegnet uns hier eine jener Collisionen zwischen den gegebenen Verhältnissen und dem ewigen Rechte. Somit ist dem frühern Kanon gemäss (§ 85.) es als „heuristisches Princip" auszusprechen: „die Gemeinschaft solle immer mehr so eingerichtet werden, dass jedem Arbeitsfähigen der vollständige Lebensunterhalt (mit den weitern daraus folgenden Bestimmungen) gesichert sei.

II. Aber dies ist nicht die einzige Bedingung, die in jenem Rechte liegt. Ein Leben, wo nur durch ununterbrochene, rastlose Arbeit der Unterhalt erstritten werden kann, ist ein jedes inneren Zweckes baarer, darum durchaus rechtloser Zustand für die Person. Denn ihr Recht ist nur Ausdruck und Folge ihres innern Zweckes, dem Genius in ihr genugzuthun.

Somit enthält das Recht auf vollständigen Lebensunterhalt noch weitere Bedingungen: zunächst das der Musse und Erholung, um, was damit auf's Tiefste zusammenhängt, Zeit zur geistig-sittlichen Fortbildung zu gewinnen; — sodann — da sich zeigen wird (§ 88, V.) dass nur in der Familie die Vollpersönlichkeit eines Jeden entwickelt sei — die weitere Bedingung, dass zum vollständigen Lebensunterhalte auch die Subsistenz der Familie gehöre, ein Punkt, auf welchen wir übrigens erst im Folgenden eingehen können.

Daraus erwächst folgende Abstufung von Begriffen und ethischen Normen:

Das Recht auf Unterhalt soll zugleich das Recht auf Musse in sich schliessen, so gewiss das Leben nur in einer durch Musse zu erringenden Bildung seinen objectiven Zweck findet. Ebenso: je mehr der Musse bei der Arbeit um Lebensunterhalt für jeden Einzelnen abfällt, d. h. je länger er ohne Arbeit seiner Musse leben kann, desto reicher ist es. Reichthum ist begriffsmässig (ethisch) nichts Anderes als Selbstständigkeit der Musse; alles Uebrige davon ist zweckloses Beiwerk. Darum lässt sich das Recht auf Musse auch ausdrücken als das Recht auf verhältnissmässigen Reichthum oder „Wohlstand"; denn nur in diesem lässt jenes sich sichern *).

III. Dies Recht auf Musse oder Wohlstand ist aber wiederum kein letztes oder kein Zweck an sich selbst. Es kann diesen nur in der rechten Erfüllung der Musse durch geistig sittliche Thätigkeit finden. Hier aber hört das Gebiet des Rechtes auf und das Gebiet der frei von Innen sich bestimmenden Sittlichkeit beginnt. Jeder hat das Recht auf Musse; dass er sie aber ihrem innern Zwecke gemäss verwende, dafür giebt es an sich keine rechtliche Nöthigung. Und zwar nach unsern Principien keinesweges darum, weil dies ein Eingriff in die formelle Freiheit (die leere Willkür) wäre, welcher wir überall keinen Werth und kein Recht auf unbedingte Anerkennung zugestehen, sondern darum, weil ein solcher Zwang ethischer Widerspruch wäre und seinen eignen Zweck aufheben würde. Zur rechten Benutzung der Musse kann der Mensch — der Einzelne wie die Völker — nur erzogen werden, wo denn freilich der erste Uebergang aus gänzlicher Wildheit in Bildung nur durch die „Zucht", durch jenes Mittlere zwischen Zwang und Leitung, zwischen Nöthigung und Freiheit, erfolgen kann. Was daraus für die Staatspädagogik sich ergiebt, wird sich zeigen: nur dies ist schon

*) J. G. Fichte in seiner spätern Rechtslehre (1812: „Nachgelassene Werke" B. II. S. 559. ff.; vgl. unsere Ethik B. I. § 69. S. 146) hat das Verdienst diesen wichtigen Begriff der „Musse," als zusammenfassend Alles, was Endzweck und höhere Bestimmung des Lebens werden könne, zuerst aufgestellt und mit dem Begriffe des Eigenthums und der Arbeit in Verbindung gebracht zu haben.

klar, dass Zucht und alles damit Zusammenhangende in diesen Dingen ein bloss provisorischer Zustand sei. Es wird keinerlei Zwanges zu rechter Benutzung der Musse bedürfen, wenn nur einmal die innere sittliche Natur des Menschen in ihre volle Wirkung getreten ist. (Vgl. § 41, III.)

§. 88.

3. Das Recht auf persönliche Freiheit.

Wir betreten hiermit ein neues höheres Gebiet. Die Persönlichkeit ist nicht nur physisches, sondern freigeistiges, zwecksetzendes Princip. Als solcher kommt ihr Freiheit zu — wir können nicht sagen ein Recht auf Freiheit, weil diese die vom Wesen und der Existenz des Geistes unabtrennliche Eigenschaft desselben ist, welche ein Recht zu nennen, ungenau und sogar missleitend wäre. Ein „Recht" auf freie Handlungen entsteht erst durch die wechselseitige Abgränzung der Freiheitssphären von einander; worin zugleich die Möglichkeit eines Unterschiedes in den Freiheitsäusserungen und in den Rechten auf freie Handlungen gesetzt ist. Unsers Erachtens kann dieser Unterschied nur ein dreitheiliger sein. Die freien Handlungen beziehen sich zuerst auf das Wesen und die Zwecke der Persönlichkeit überhaupt, ohne Verhältniss zu einer bestimmten bürgerlichen oder politischen Gemeinschaft und zu deren Rechten und Pflichten. Das Recht ungehinderter Selbstbestimmung, das Recht der Familiengründung, der Freizügigkeit u. s. w. gehen offenbar dem bürgerlichen Gemeinwesen und seinen Rechten und Pflichten voran. Wir bezeichnen sie desshalb als die Rechte persönlicher Freiheit. Ihnen treten gegenüber die Rechte der Freiheit im Staate, die theils bloss von privatrechtlicher (bürgerlicher) theils von öffentlicher (politischer) Natur sein können. Ueber beide Sphären hinaus erhebt sich die ethische Freiheit, welche die Verhältnisse humaner Gemeinschaft erzeugt. Inwiefern dieselbe eigenthümliche Rechte erzeugt, wird sich zeigen.

Wir handeln hier zunächst die Rechte persönlicher Freiheit ab:

I. Sklaverei, Leibeigenschaft (Gebundensein an die „Scholle") steht selbstverständlich im Widerspruch mit dem ersten Begriffe der Person. Das Subject, weil es Geist, Genius seiner Grundanlage nach ist, kann nie unter die Kategorie des Besitzes gebracht, d. h. als willenloses Glied der Sinnenwelt behandelt werden. Sein „Wille" ist er selbst.

Während dies Alles unserm Rechtsbewusstsein sich von selbst zu verstehen scheint, ist die Frage interessanter, wie jemals sich andere Rechtsbegriffe im menschlichen Bewusstsein bilden konnten? Die historische Entstehung der Sklaverei führt auf den allgemeinen Kriegszustand der Völker und Stämme gegen einander zurück. Hier galt das factische Recht der Tödtung der Kriegsgefangenen, wenigstens der Männer, welchem gegenüber die Sklaverei noch als Gunst, als Nachlass des Rechtes erschien. So konnte man sich daran gewöhnen, auch unter einem so civilisirten Volke, wie die Hellenen, sie als einen vollkommen im Recht begründeten Zustand zu betrachten. Ja indem die Hellenen sich als Hochgebildete den „Barbaren" gegenüber erkennen mussten, entstand ihnen der natürliche Unterschied zwischen Freien, „Wohlgebornen" (εὐγενεῖς) und Unfreien, ursprünglich zum Gehorchen Bestimmten. Beiderlei Rechtsauffassung hat Aristoteles vortrefflich entwickelt in seiner politischen Abhandlung über die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit eines Sklavenstandes.*) Nach ihm giebt es eine doppelte gesetzmässige Sklaverei: indem die im Kriege Gefangenen den Eroberern angehören; und indem die „Barbaren", die Niedriggeborenen, „die an der Vernunft nur so viel Antheil haben, um sie zu vernehmen, ohne sie selbstständig zu besitzen", ursprünglich zum Gehorchen bestimmt sind, wesshalb es, zufolge der innern Zweckmässigkeit, welche die Natur auch in diese Verhältnisse gelegt hat, für sie selber besser sei, beherrscht zu werden als zu gebieten. Dies

*) Aristoteles Polit. I. c. 5. 6. — Merkwürdig ist dagegen der Fortschritt im Römischen Nationalbewusstsein. Für die Römer und ihr Recht ist der Sklavenstand etwas bloss Historisches, *„contra naturam"*. Sie besitzen schon den reinen Begriff der Rechtsperson; desshalb konnten sie auch das Privatrecht zu solcher Vollkommenheit entwickeln.

ist das Vorspiel auf die später so vielfach geltend gemachte Behauptung von der natürlichen Unmündigkeit gewisser Volksstämme. Aber auch auf den Grund geht Aristoteles ein, welcher für Hugo in seiner berühmten Vertheidigung der Sklaverei der Alten im Vergleich mit der hülflosen Lage des gegenwärtigen Proletariats der entscheidende war*), dass in jenes an sich rechtlose Verhältniss allmählig humane Beziehungen sich einhausten, welche die Lage des Sklaven nicht nur erträglich, sondern sogar glücklich machten: — derselbe Grund, mit welchem man jetzt noch die Leibeigenschaft und das Hörigkeitsverhältniss vertheidigt. Die Leibeigenen, behauptet man, führen in ihrer vollständigen Bevormundung ein beschränktes, aber glückliches Leben; ja es bleibt die einzige Möglichkeit ihrer Existenz, während sie zu Grunde gehen, wenn man sie jener Stütze beraubt.

Wir erkennen den ganzen Werth dieser Gründe an, mehr sogar, als es das bisherige abstracte Naturrecht vermochte, weil wir auch das Princip des Wohlwollens im Staate zur vollen Geltung lassen. Dennoch müssen wir gerade zu Gunsten des gründlich durchgeführten Wohlwollens jene Beweisführung unzureichend finden. Auch wir wissen, wie zur Ausübung jeder Freiheit eine bestimmte Bildung für sie nöthig sei, wie das Recht auf diese Freiheit erst vollständig werde, wenn der Anspruchmachende diese Bildung sich erworben. Dennoch wäre überhaupt gar kein Fortschritt in der Weltgeschichte möglich, wenn man sich in jenen falschen Zirkel des Abwartens und des Verweigerns einschliessen wollte: hier würde das Wohlwollen kurzsichtig und bornirt wirken. In der That nämlich kann jede Bildung für die Freiheit nur gewonnen werden durch die fortgesetzte, immer besser gelingende Ausübung dieser Freiheit selber, wie man nur im Wasser schwimmen lernt, nicht aber durch Vorbereitungen ausser demselben; und allmählig wird die jetzt noch unbeholfen geübte Freiheit der emancipirten Volksklassen auch richtig benutzt werden, sofern dieselbe nur in ein organisches

---

*) Hugo Lehrbuch des Naturrechts. Vierte Aufl. § 186 – 206.

Ganze der Volksbildung und einer Wohlstand erzeugenden Volkswirthschaft aufgenommen wird.

Dass die ersten Generationen, welche dieser Uebergang aus Unfreiheit in Freiheit trifft, durch mancherlei selbstverschuldeten Missbrauch derselben sich unbehaglich fühlen, ja vielleicht ohne Nachhülfe zu Grunde gehen, ist vorauszusehen und mit in die Berechnung aufzunehmen. Die folgenden Geschlechter finden sich von selbst in den nicht mehr neuen Zustand und gedeihen desto entschiedener, wie die Geschichte dies stets gezeigt hat.

II. Dies die leitenden Gesichtspunkte zur rechtlichen Beurtheilung aller Hörigkeitsverhältnisse und was mit ihnen zusammenhängt. Da hier ein historisches Recht dem ewigen stufenweis Platz zu machen hat: so haben die factischen Besitzer desselben rechtlichen Anspruch auf Entschädigung: eine allmählige Ablösung derselben muss mit Kraft und Ernst durchgeführt werden.

Ganz anders verhält es sich mit der modernen Sklaverei und Leibeigenschaft, die durch die ungeheuere Ueberspannung der Industrie hervorgebracht ist. Der Fabrikarbeiter ist noch auf eine weit hülf- und zugleich gemüthlosere Weise an den Fabrikherrn gefesselt und einseitig von ihm abhängig; sein Loos ist noch weit mehr in die Luft gestellt, als das der Sklaven oder Leibeigenen es war: und gar kein gesellschaftlicher Gewinn geht daraus hervor; denn die aufgehäuften Reichthümer des Einzelnen oder der durch vermehrte Concurrenz herabgedrückte Werth der Fabricate (die grössere Wohlfeilheit derselben) hat keinen innern socialen Werth.

Hier also wird kein historisches Recht verletzt, sondern den Hülflosen wird vielmehr der volle Genuss ihrer persönlichen Freiheit zurückgegeben, wenn der Staat seine Pflicht erkennt, auf dem Wege der Gesetzgebung und einer Organisation der Arbeiterverhältnisse (nicht der „Arbeit“) einzuschreiten, überhaupt dies ganze wichtige Gebiet der eigennützigen Willkür der Einzelnen zu entziehen. Der Ethik kann nur obliegen, den Staat an diese unabläugbare Pflicht zu erinnern: die Weise der einzelnen Anordnungen hat sie der

Politik und der Staatswirthschaftslehre zu überlassen. Die allgemeinen Gesichtspunkte werden sich später bei dem Begriffe des „Eigenthums" ergeben.

III. In weiterer Anwendung folgt aus dem Rechte persönlicher Freiheit, dass sie auch im äussern Verkehr möglichst wenig eingeschränkt werde. Hieraus ergiebt sich eine Reihe sehr wichtiger besonderer Rechte, welche in denjenigen Staaten und Gesetzgebungen, die dem Begriffe persönlicher Freiheit im Staate vollen Werth geben, längst zur Geltung gekommen sind: das Recht der Unantastbarkeit im eigenen Hause, des „Hausfriedens"; das Recht nicht verhaftet werden zu dürfen ohne Voruntersuchung und Verhaftsbefehl; das Recht gegen Bürgschaft seiner Haft entlassen zu werden, wenn kein Criminalverbrechen vorliegt u. s. w.

IV. Das Recht der Freizügigkeit sodann ist eigentlich erst die positive Seite und vollständige Wahrheit jenes Rechtes, in seiner Freiheit und Bewegung nicht gehemmt zu werden. Aber eben damit ist es auch an analoge Rechtsbedingungen geknüpft. Das Recht der Auswanderung gewinnt man nur, wenn man im Staate, den man zu verlassen gedenkt, alle öffentlichen und privaten Verbindlichkeiten erfüllt hat (Abgaben, Militärpflicht, Schuldentilgung und dergleichen). Das Eiwanderungsrecht in den neuen Staat und die neue Gemeinde erhält man abermals nur, wenn man erweist, in beiderlei Hinsicht den neuen Verpflichtungen gewachsen zu sein (bürgerliche und moralische Unbescholtenheit, hinreichender Nahrungsstand und dergleichen).

V. In den beiden folgenden von uns aufgeführten Rechten persönlicher Freiheit, der freien Berufswahl und der Familiengründung, wird die Persönlichkeit erst über die abstracte Gleichartigkeit hinaus in ihrer individuellen Verwirklichung gefasst und somit vollständig gedacht: nicht als abstractes Subject, sondern als Individuum in ganzer Ausbildung ihrer seelisch-geistigen Vermögen, als Vollpersönlichkeit. Dadurch erhalten diese Rechte die gleiche Allgemeinheit und Unbestreitbarkeit, wie alle vorhergehenden; ja sie bilden die nothwendige Consequenz der erstern. Da aber die Person durch Ausübung derselben zugleich

in die volle Wechselwirkung mit der ganzen Gemeinschaft tritt: so erwachsen ihr eben damit auch neue und eigenthümliche Verpflichtungen der Gemeinschaft gegenüber, welche von den Vertheidigern abstracter Freiheitsbegriffe viel zu sehr übersehen worden sind. Jede höhere Freiheitsgewährung schliesst höhere Verpflichtungen in sich!

a) Als Recht verlangen kann jede Person, dass nicht durch Gesetz oder Herkommen ihr eine gewisse Berufswahl überhaupt verschlossen, indirect dadurch eine andere ihr aufgedrungen werde: (wie die Juden in manchen Ländern zu wucherischem Erwerbe hingedrängt werden, weil sie von den sonstigen Berufsarten ausgeschlossen sind; wie irgendwo in Deutschland Bürgerliche noch immer nicht zu den höhern Militärgraden zugelassen werden und dergleichen. Die weitern Folgen dieses Rechts freier Berufswahl greifen übrigens in Rechte politischer Freiheit über. Vgl. § 88, I.). — Dagegen erwächst dieser Freiheit gegenüber Jedem auch die doppelte Verpflichtung, so gewiss er durch den gewählten Beruf ein wesentlich ergänzendes Glied der Gemeinschaft werden will und soll, theils seine Tüchtigkeit für denselben öffentlich zu bewähren, theils auch der Controle sich zu unterwerfen, ob nicht durch Ueberfüllung in einer bestimmten Richtung der Beschäftigungen die Berufswahl unzweckmässig werde, also die eigentliche Absicht derselben unerreicht bleiben müsse. Auch hier sind wir nämlich principiell gegen jene wilde schrankenlose Concurrenz, welche dem chaotischen Unorganisirtsein, ja der Vernunftlosigkeit gleichsteht, indem hier der Zufall waltet oder die Täuschungen eines augenblicklichen Eindruckes. Wo in den Berufsarten Ueberladung oder wo Bedürfniss ist, davon hat nur der Staat die genügende Uebersicht. Welche Verpflichtungen für das Gemeinwesen daraus erwachsen, wird später zu zeigen sein.

b) Analog sind die Verpflichtungen, welche dem erwachsen, der das Recht der Familiengründung in Anspruch nimmt. So gewiss er die Familie nicht bloss für sich selber gründet, sondern als etwas vom Gemeinwesen Anzuerkennendes, hat er auch seine Fähigkeit dazu vor den Vertretern der Gemeine

zu bewähren, welcher er angehören will: und zwar nicht bloss in Hinsicht seines Vermögensstandes, sondern ebenso in Bezug auf seine bürgerliche und sittliche Unbescholtenheit. (Wem in letzterer Beziehung das Censorenamt in der Gemeine zu vindiciren sei, davon später.) Wir widersprechen daher ausdrücklieh der gewöhnlichen Lehre jenes oberflächlichen Liberalismus über diesen wichtigen Punkt, welcher gleichfalls zu den abstracten Rechten des Menschen rechnet, ohne Weiteres, nur höchstens mit einem formellen Nachweis des Nahrungsstandes, sich verheirathen zu dürfen. Wer die wichtigste und complicirteste aller Pflichten übernimmt, mit Folgen, welche nicht auf ihn allein zurückfallen, sondern auf die von ihm erzeugten Glieder der Familie und mittelbar dadurch auf die Gemeinschaft: der hat auch, wenn er die Ausübung des Rechts antreten will, die Verpflichtung, den Beweis zu führen, dass er in jeder Rücksicht — und die wichtigste ist hierbei die sittliche — jener Aufgabe gewachsen sei. Leichtsinn im Eheschliessen und Leichtsinn der Staaten in Gestattung desselben ist eine der zahlreichen Quellen des Verderbens in unserer Gesellschaft. Doch beachte man wohl, auf welchen Gesichtspunkt dabei wir dringen: keineswegs folgt daraus, dass das Recht der Familiengründung zu einem „Vorrechte“ werde für die Begüterten oder Gebildeten, mit Ausschluss der Armen und Geringen. Was wir zur Bedingung machen: erwiesene sittliche und Berufstüchtigkeit, enthält nichts Ausschliessliches, sondern nur, was ohnehin von Jedem zu verlangen ist, der würdig an der Gemeinschaft theilnehmen will. Und so kann die Gestattung oder Nichtgestattung in einem übrigens geordneten Gemeindewesen zugleich noch ein Sporn für den Einzelnen werden, jene allgemeine Tüchtigkeit sich anzueignen. Endlich können wir Diejenigen, welche die Zulässigkeit unserer Vorschläge prüfen, nicht genug daran erinnern, dass keiner derselben für sich und in seiner Vereinzelung beurtheilt werden darf, sondern in der zusammenwirkenden Verbindung mit allen übrigen, wodurch er nicht nur gerecht und zweckmässig, sondern allein auch ausführbar wird.

§. 89.

4. Das Recht staatlicher (bürgerlicher und politischer) Freiheit.

Die persönliche Freiheit erhält, laut allem Bisherigen, ihre volle Wirklichkeit nur in der Staats- oder Rechtsgemeinschaft. Desshalb entwickelt sich folgerichtig jenes Recht zu einem Rechte staatlicher Freiheit, deren Inhalt und Umfang darin begründet sind, dass sie die nothwendigen Bedingungen zur vollständigen Verwirklichung der persönlichen Freiheit, dadurch mittelbar des Genius in einem Jeden, enthalten müssen. Diese Rechte sind daher Mittel für jenen, den absoluten Zweck, und in ihrem eigenen Wesen dadurch bedingt: der Staat, inwieweit er blosses Institut der Rechtsgemeinschaft ist, bleibt gleichfalls bloss Mittel, und in seinen Rechten und Pflichten gegen das Individuum dadurch bedingt.

Diese Rechte sind selbst doppelter Natur: sie drücken theils das rein privatrechtliche Verhältniss der Einzelnen im Staate aus innerhalb des allgemeinen Rechtsverkehrs: — „bürgerliche Rechte“ (nach der vom Römischen Rechte dafür ausgeprägten Bezeichnung: das *ius civile*). Theils beziehen sie sich auf die Erhaltung des Staates und seiner Verfassung, und regeln die Theilnahme eines jeden Bürgers am Staate: — „politische Rechte“ (*iura publica*).

Dies Rechtsgebiet ist nach seinen beiden Richtungen in der bisherigen Theorie und Praxis am Meisten ausgebildet worden, auch sind die einzelnen bürgerlichen wie politischen Rechte noch in den folgenden Abschnitten von uns besonders aufzuführen. Was hierher gehört, sind die allgemeinen Rechtsnormen und Bedingungen, wodurch jene sämmtlichen Rechte erst ihre volle, gleichmachende Wirkung erhalten können.

I. Vor Allem gehört hierher der gleiche Rechtsschutz, überhaupt die völlige Gleichheit vor dem Gesetz, mithin das Aufhören aller Privilegien und Standesvorrechte (Patrimonialgerichtsbarkeit, Steuerfreiheit und dergleichen), aller Ausnahmsgesetze und Ausnahmsgerichte für individuelle Fälle, ebenso aller

Vorrechte oder Rechtsentziehungen, welche aus dem religiösen Bekenntniss hervorgehen. Man sagt sehr scheinbar aber ungenügend: „dass Theilnahme am Glaubensbekenntnisse des Staates erforderlich sei für Theilnahme an seiner Lenkung"*). Wir erwidern, dass der Staat als solcher kein Glaubensbekenntniss habe, sondern alle Bekenntnisse der Staatsangehörigen mit gleichmachendem Rechte umfasse, eben weil er Staat, nicht Religionspartei ist: — wovon im letzten Abschnitte. Ebenso ist die Gleichheit im Staate nicht völlig hergestellt, wenn ausser der freien Berufswahl, welche schon ein Recht persönlicher Freiheit ist (§ 88, V. a.), nicht zugleich auch Jedem der Zugang zu allen Stellen im Staate eröffnet wird.

II. Aber auch dies wäre nur eine halbe Bewilligung, wenn nicht die zweite ergänzende dazu träte: dass durch Zugänglichkeit der gleichen Bildung für Alle (Unentgeldlichkeit aller grössern Unterrichtsmittel) jenes Recht der Berufswahl und des Anspruches auf alle Stellen im Staate Realität und praktische Wahrheit erhalten soll. Es wäre der schwerste Eingriff in das ewige Recht der Gleichheit, wenn die Ausbildung des Genius in Jedem abhängig gemacht würde von der Zufälligkeit des ererbten Reichthums oder Standes, wenn die Gesetze und Einrichtungen der Gesellschaft nicht wenigstens erstrebten, den Einfluss dieser zufälligen Bevorzugungen so gering als möglich zu machen und Jeden so zu stellen, dass er zu allen geistigen und sittlichen Bildungsmitteln den gleichen Zugang habe.

Die Unentgeldlichkeit der allgemeinen Volks- und besondern Standesbildung bleibt somit einer der grössten und unerlasslichsten Zielpunkte des künftigen Staates. Was weiter dabei zu bedenken sei, wird sich finden.

III. Die freie Wahl des Berufes weist uns einem bestimmten Stande zu. Jeder soll einem Berufsstande angehören und an dessen Würde und Förderung selbstthätig theilnehmen. Kein Beruf ohne Stand; aber auch kein Stand ohne Beruf, d. h. ohne Arbeit. Diese Pflicht standesmässiger Arbeit

*) Stahl Philosophie des Rechts, II. 1. S. 263.

ertheilt ihm auch das eigenthümliche Recht und die Ehre dieses Standes. Die nächste Pflicht gegen den Stand und dadurch mittelbar gegen die Gemeinschaft ist, in ihm sich fähig zu zeigen, ihm Ehre zu machen: das nächste Recht ist, sich durch diese Thätigkeit in seinem Anspruche auf Lebensunterhalt und Musse (§ 87) gesichert zu sehen. Auch die politischen Rechte eines Jeden und die Art, an der Volksvertretung theilzunehmen, haben in seinem Stande ihre Wurzel. Und wie vorher den abstract naturrechtlichen Vorstellungen von uniformen Rechtssubjecten im Staate, müssen wir hier der falschliberalen Vorstellung eines abstracten Staatsbürgerthums entgegentreten. Bevor er Bürger ist, gehört Jeder der Gliederung des Gemeindelebens und seines Standes an: nur mittels beider tritt er wirksam in's Staatsleben ein, und nur durch diese gewinnt er politische Rechte, deren er als blosses Individuum gar keine besitzt. Was daraus für die politische Organisation des Staates Entscheidendes folgt, hat unsere Staatslehre zu zeigen.

IV. Der gleiche Rechtsschutz für Alle (vgl. No. I.) hat endlich nicht bloss die Bedeutung, dass er vorbauend oder strafend gegen Rechtsverletzungen einschreitet, sondern so gewiss der Staat dabei die volle Persönlichkeit zu schützen hat, hat jenes Recht auch die positive Seite, dass es Anspruch auf Beistand und Hülfe giebt überall, wo die Selbsthülfe nicht ausreichend ist. Die Obervormundschaftspflicht des Staates (von welcher später) ist nur ein besonderer Ausfluss dieser allgemeinen Pflicht und auch die „Hülfspolizei" wird darin ihre Bestimmung finden. Das Kindheits- und Jugendalter mit ihren Ansprüchen auf Erziehung und Unterricht, wie auf Rechtsvertretung durch einen Vormund, sei es der natürliche — der Vater oder die Mutter — oder der vom Staate bestellte — haben in unserer Gesetzgebung längst Anerkennung ihrer Rechte gefunden. Aber auch dem Greisenalter entsteht das Bedürfniss und damit das Recht auf Ruhe, Schutz und sorgenfreie Existenz, bei wohlverdientem Lebenslaufe der Anspruch auf eigenthümliche Ehrenstellen in der Gemeinde (wovon später). Das „Pensionsrecht" ausgedienter Staatsbeamten, welches in der neuern Zeit

so viele Angriffe hat erfahren müssen, ist ein rechtlich vollkommen begründetes: nur dadurch erhält es den Schein einer ungleichmachenden Bevorzugung, weil es bis jetzt als das Vorrecht eines gewissen Standes auftritt. Aber es muss aufhören ein solches zu sein: jeder Arbeiter in der Gemeinschaft soll durch den socialen Geist seines Standes für die Zeit des Alters oder der Unbrauchbarkeit vor Mangel geschützt werden.

§. 90.
5. Das Recht der ethischen oder Geistesfreiheit.

In den bisher betrachteten Rechten ist der Begriff der Person im Staate vollendet: damit ist sie selber jedoch nicht erschöpft, noch ihrer Forderung an die Gemeinschaft vollständig Genüge geschehen. Sie tritt zugleich mit dem ganzen Gehalte ihrer geistig-ethischen Eigenthümlichkeit (§ 85), aus ihr frei sich bestimmend, den andern Persönlichkeiten gegenüber: — dies nennen wir ihre ethische Freiheit, — zugleich mit dem Bedürfnisse, rückhaltlos diese Eigenthümlichkeit aufzuschliessen und ebenso die ergänzende Individualität in sich aufzunehmen; dies erzeugt das Recht ethischer Freiheit (oder „Geistesfreiheit“, wie sie gar nicht unbezeichnend genannt worden ist, um sie sogleich als ein höher Menschliches allen rechtlichen Freiheiten und Rechtsbeziehungen zum Staate gegenüberzustellen).

Diese geistige Wechselmittheilung kann nur in den umfassenden Sphären der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft, so wie der humanen und religiösen Gemeinschaft, sich bewegen. Diese vier grossen Gebiete werden daher im weitern Fortrücken der Güterlehre ihres Ortes zu behandeln sein.

Zunächst und unmittelbar ist jedoch das Entstehen dieser Gemeinschaften nicht als ein Recht aufzufassen, in dem Sinne, als wenn es von Aussenher, durch den Staat, gewährt oder garantirt werden müsse, wie dies bei den bisher betrachteten Rechten allerdings gefordert wurde. Vielmehr ist es der innere Drang geistiger Individualität, der solcher Gemeinschaft begehrt und der sie verwirklicht in einem vom Staate unabhängigen Gebiete. Wohl aber kann der Fall eintreten, dass einzelne Bedingungen oder

abgeleitete Folgen jenes umfassenden Bedürfnisses vom Staate oder von der Sitte wirklich versagt oder beschränkt werden. Diesen Beschränkungen gegenüber entsteht nunmehr allerdings ein „Recht ethischer Freiheit", entstehen sogar sehr verschieden abgestufte Einzelrechte, die in jener Einen Forderung als nähere Bedingungen enthalten sind.

I. Als Grundbedingung aller weiteren Rechte in diesem Gebiete steht fest: das Sichaufschliessen der geistigen Individualitäten gegen einander muss völlig ungehemmt, zugleich durch Vertrauen gesichert sein. Der zweite Punkt ist eben so wichtig, als der erste; denn er enthält die unabweisliche Nebenbedingung für jenen. In der freien, besonders geselligen Gemeinschaft — bei der durchaus individuellen Wechselanziehung der Persönlichkeiten — will der Einzelne nicht nur sich Selber rückhaltlos aufschliessen, sondern er will es nur einem Gewissen und keinem Andern: — sonst bleibt das Wort des Vertrauens gehemmt. Somit hat er nicht nur das Recht eigener freier Aeusserung, sondern auch das Recht gesicherten Vertrauens. In einer wohlgeordneten Gemeinschaft rechnet er mit gleicher Zuversicht auf dieses, wie auf jenes.

Hieraus folgen Einzelrechte der wichtigsten Art: zuerst das Recht freier Meinungsäusserung in Rede und Schrift; — Alles fasst sich hier in dem bekannten Begriffe der Pressfreiheit zusammen, über deren Bedingungen und Gränzen in der eigentlichen Staatslehre weiter zu verhandeln sein wird, da dieses Recht folgerichtig auch auf die freie Aeusserung politischer Meinungen zurückgreift. — Aber ebenso hat Jeder das Recht auf das gesicherte Geheimniss seiner Privatmittheilungen; d. h. es ist schlechthin rechtswidrig vom Staate, mündliche Aeusserungen der Staatsangehörigen heimlich überwachen zu lassen oder das Briefgeheimniss zu verletzen. Ebenso überschreitet der Staat sein wohlbegründetes Recht, unbedingten Gehorsam von den Beamten zu fordern, wenn er sie bis in ihre Privatüberzeugungen hinein sich unterwerfen, einen unselbstständigen Abdruck des gerade jetzt in ihm herrschenden politischen Systemes aus ihnen machen will:

was gleicherweise als Beschränkung des Rechtes freier Meinungsäusserung anzusehen ist.

Und hiermit sind wir zur Quelle der zahlreichsten Missbräuche gelangt, welche im gegenwärtigen Augenblicke das Verfahren der Staatenlenker sich zu Schulden kommen lässt. Ohne freilich laut sich dazu bekennen zu wollen, öffentlich vielmehr es ausdrücklich verleugnend, hält man im Stillen es dennoch für ausgemacht, dass man ohne eines dieser drei Mittel, gelegentlich auch ohne alle drei, nicht mehr mit Sicherheit und Erfolg regieren könne: — mit unbeschränkter Pressfreiheit ohnehin nicht. Wir beurtheilen die Sache hier nicht von irgend einem Parteistandpunkte; wir gaben sogar bereitwillig zu, dass der Staat zwar niemals rechtlich befugt, wohl aber, wenn er sich im Stande der Nothwehr befindet (vgl. § 84, IV.), im einzelnen, ganz bestimmten Falle factisch genöthigt sein könne, zu gewissen Ausnahmsmaassregeln zu greifen: — die Verkündigung des „Belagerungszustandes" wird es neuerdings genannt. Wenn aber dergleichen, besonders die Sitte, den Einzelnen ihre Privatüberzeugungen zur Schuld zu rechnen und desswegen ihre Aeusserungen zu überwachen, als eine stillschweigend gebilligte Staatsmaxime behandelt wird: so ist auf den Selbstwiderspruch hinzuweisen, in welchen sich der Staat durch solche zugleich unedle und feige Maassregeln verwickelt. Das öffentliche Zutrauen ist die wahre sociale Grundlage des Staates und jeder Gemeinschaft. Wird dies verletzt oder verkümmert, so nöthigt man dadurch Jeden, durch Heuchelei sich zu schützen oder in einem geheimen Kampfe der List gegen die Listen des Staates diesen zu übervortheilen: und so steht er nun erst, durch die Schuld der vermeintlichen Schutzmittel, auf einem ganz ungewissen und doppelt gefährlichen Boden. Wollen wir unbefangen den gegenwärtigen Stand der Dinge beurtheilen: so befinden wir uns jetzt (1851), in Deutschland und Frankreich wenigstens, fast durchgreifend in der beschriebenen Lage.

II. Das Recht der „Geistesfreiheit" besteht darin, seiner selbstständig errungenen Ueberzeugung und, da diese besonders im Sittlichen waltet, seinen sittlichen Grundsätzen

gemäss zu handeln: — „Denk"- und „Gewissensfreiheit"; beide zwar unterschieden auf die angedeutete Weise, aber mit einer schwer anzugebenden Gränze, indem Denken und Gesinnung, Gesinnung und Handeln wie Ursache und Wirkung auf's Innigste zusammenhangen. Dies Recht ist ein ebenso ursprüngliches und unbedingtes wie alle früheren, weil es gerade in das Gebiet fällt, welches vom äussern, formellen Rechtsbegriffe her nicht bestimmt werden kann, da es zu den Rechtsansprüchen Anderer in keiner Beziehung steht und auch von den Gesetzen des Staates nicht abhängig ist. Meine Ueberzeugung „muss frei bleiben", eigentlicher und schärfer: sie ist absolut frei, weil sie das selbstständige Resultat eigenthümlicher Bildung, der Gesammtausdruck meiner sittlichen Individualität ist. Daher ist sie das eigenste, heiligste Gut, das schlechthin Keiner darf antasten lassen: — was als allgemeiner Rechtsgrundsatz auch schon längst anerkannt worden. *„De internis non iudicat praetor"*, ist eigentlich ein überflüssiger, von selbst sich verstehender Gedanke, weil diese *interna* über die Beurtheilung nach Rechtsbegriffen in der That hinausliegen. Wo zwischen beiden wirkliche Collisionen entstehen, indem die freie Ueberzeugung sich selbstständige Wege des Handelns bahnt, die mit dem bestehenden Gesetze in Widerstreit treten: da versteht es jedoch sich von selbst, dass das Gesetz, als das Allgemeine und Anerkannte, immer Sieger bleiben muss. Ja es ist dann das ächt Sittliche jener äusserlich ungesetzlichen Handlung, dass man sie mit dem freien Vorsatze übernimmt, der Strafe des Rechts sich zu unterwerfen. Dann wird die Collision wirklich und vollständig gelöst, indem jeder der beiden Geistesmächte ihr eigenthümliches Recht zu Theil geworden. Man hat sich, besonders seit Hegels bekannter Auffassung der Sophokleischen Antigone, daran gewöhnt, in solcher Collision selber das höchste Element des Tragischen zu sehen. Mit Unrecht, wie uns dünkt, und zu keiner vollharmonischen Ausgleichung der tragischen Spannung. Diese liegt in der Lösung des Conflictes, indem der äusserlich dem Gesetze Verfallene, innerlich aber durch ein Sittengebot Getriebene freiwillig und selbstbewusst seine Person zur Sühne giebt,

damit auch nicht äusserlich die ewige Idee des Rechtes befleckt werde; und erst wenn diese Lösung im Kunstwerk der Geschichte oder der Dichtung klar hervortritt, hat sich dasselbe harmonisch abgeschlossen.

Die „Gewissensfreiheit“ findet ihren besondern, ja vorherrschenden Ausdruck im Gebiete der Religiösen und wird so zum Rechte religiöser Freiheit. Die religiöse Gemeinschaft nämlich muss, um ihrer eigenen Wahrheit und ihres Gedeihens willen, bei allen ihren Theilnehmern jene Freiheit als vollständig gesichert voraussetzen. Und so wird denn auch von der heutigen Wissenschaft nicht mehr bestritten, dass das Recht der Religions- oder Cultusfreiheit unbedingt anerkannt werden müsse, wenn ihr auch die Wirklichkeit noch nicht völlig entspricht. Aber man begreift nicht tief genug die innere Bedeutung dieses Rechtes für den Charakter der religiösen Gemeinschaft: man hält die Toleranz nicht für die Grundbedingung des ächten und lebendigen Glaubens, sondern betrachtet sie als ein diesem abgerungenes Zugeständniss, das ihm eigentlich von seinen ursprünglichen Rechten Etwas derogirt.

Umgekehrt verhält sich die Sache: der religiöse Glaube bewährt sich nur dann als der ächte, wenn er frei und eigenthümlich angeeignet zu werden vermag und in allen diesen Aneignungen die Probe besteht: der wahre und allgemeine Glaube ist er dadurch, dass er Allen eigenthümliche Befriedigung bietet. Das geistige Element daher, durch welches er aufgenommen und angeeignet wird, ist nur die Freiheit des „Gewissens“, d. h. der ganzen untrennbaren Grundrichtung von Gefühl und Willen in uns: und auch der Cultus soll nur die ebenso freie Aeusserungsweise des durch den Glauben geleiteten und gesteigerten religiösen Gefühles sein. „Gewissen“ und „Cultus“ demnach, so gewiss sie nur von der Freiheit getragen existiren, haben ein ursprüngliches „Recht“ auf dieselbe, was wiederum nur heissen kann: beide dürfen in ihrer freien und eigenthümlichen Aneignungs- und Aeusserungsweise nicht gehemmt werden, sofern sie selber andern Gewissen und Culten nicht hemmend entgegentreten, d. h. nicht Intoleranz zum Principe ihres Glaubens

machen — oder sofern sie nicht mit offenbarem Aberglauben Sittenwidriges und Anstössiges verbreiten.

III. Die freie Gemeinschaft kann sich endlich noch auf diejenigen Ergänzungen beziehen, welche einen ganz bestimmten und einzelnen ethischen Zweck erreichen wollen, der in der gegebenen Gestalt des Staates und der Gemeinschaft noch keine genügende Darstellung erhalten hat. Daraus ergiebt sich das Recht der Genossenschaft („Association"). Es ist ein ebenso universales und zugleich der verschiedensten Gestaltung fähiges „Urrecht", wie die vorhergehenden, ja es ergänzt und vervollständigt dieselben auf eigenthümliche Weise, indem es die sittlichen und rechtlichen Beziehungen unter den freien Subjecten erst belebt und beweglich macht. Es fällt niemals bloss unter den Begriff des Rechtsvertrages, sondern es liegt darüber hinaus in einem zugleich rechtlichen und sittlichen Gebiete der freien wechselseitigen Unterstützung, welche dann auch rechtliche Folgen erzeugt und in Rechtsformen sich ausprägt. Dies Princip der Association ist für die gegenwärtige Zeit und die nächste Zukunft von höchster Bedeutung, ja es macht den charakteristischen Unterschied derselben aus gegen die nächstvorhergehende: überhaupt ist es das Gegengewicht und die Abhülfe gegen die bis in's Einzelne hindurchgeführte Bevormundung und Vielregierung des bisherigen Staates. Je mündiger ein Volk daher, und je vielseitiger durchbildet es ist: desto mehr nimmt es durch Ausbildung der freien Genossenschaft und des Vereinslebens dem Staate die Sorge für sich ab. Dies ist daher auch die wahrhafte Grundlage und die Probe für den politischen Fortschritt einer Nation und für ihren zu steigernden Anspruch auf höhere politische Rechte. Alles Staatsleben soll sich von Unten her, aus dieser selbstständigen und lebendigen Mitte des Volkes erzeugen; eine so errungene Freiheit kann ihm nicht mehr entzogen werden, denn sie ist im ganzen Volke objectiv geworden.

Der Umfang dieses Associationsrechtes ist der mannigfaltigste: wenn er jetzt Unterstützungs-, Versorgungs- und Rettungsvereine aller Art schon umschliesst, wenn er sogar (in den

Mässigkeitsvereinen) auf ganz bestimmte sittlich-diätetische Wirkungen gerichtet ist: so hat sich dagegen dies Recht und dies Bedürfniss nach der rein ethischen Seite bisher noch weniger ausgebildet, wohin es im Mittelalter, allerdings durch die Kirche geleitet, entschiedener sich neigte. Jetzt können wir nur die Vereine für „innere Mission", ebenso die katholischen von analoger Tendenz hierher rechnen: sie wären vortrefflich, wenn ihnen nicht mehr und mehr eine ausschliessend confessionelle, ja streittheologische Färbung aufgedrückt würde! —

§. 91.

6. Das Recht der Ehre.

Indem sich ergeben hat, dass ich Person vollständig nur bin, sofern ich Allen dafür gelte, diese Anerkennung und Achtung der Persönlichkeit im Bewusstsein der Uebrigen aber ihre „Ehre" ist (vgl. § 28): so erweitert und vollendet sich der Kreis der bisherigen Rechte auf stätige Weise zum Rechte auf Ehre. Es ist eigentlich nur der ideelle Ausdruck des Rechts auf Unantastbarkeit der Person" (§ 86.) im ganzen Bereiche ihrer übrigen Rechte. Auf innere Ehre, d. h. darauf, als Wesen geistig sittlichen Werthes von Allen anerkannt zu sein, hat Jeder ein ursprüngliches und unverlierbares Recht, welches auch der Staat nicht aufheben kann; denn es liegt über den Bereich seiner Macht und seines Rechtes hinaus. Keine Strafe kann zugleich absolute Ehrlosigkeit zur Folge haben, weil diese überhaupt über keinen Menschen verhängt werden darf, so gewiss auch der Verworfenste nicht aufhört, die Möglichkeit sittlicher Wiederherstellung übrig zu lassen.

I. Hieraus ergiebt sich der Begriff der Ehrenkränkung („Injurie"). Sie entsteht durch jede Handlung, in welcher die Nichtanerkennung jener allgemeinen Menschenwürde enthalten ist, indem man also entweder die Person als eine willen- und werthlose Sache thätlich behandelt (Realinjurie), oder als eine des Anspruchs auf sittlichen Werth unwürdige bezeichnet (Injurie durch Wort oder durch Gebärde).

Daher gilt hier nicht, wie bei der Verläumdung, die „Ein-

rede der Wahrheit“ (*exceptio veritatis*), um der Injurie ihren strafbaren Charakter zu nehmen. Theils findet sie überhaupt hier keine Anwendnung, z. B. bei Realinjurien; theils liegt bei Injurien anderer Art die Beleidigung eben darin, dass man Einen ihm selbst gegenüber für infam bezeichnet oder behandelt, wenn er auch so zu beurtheilen ist. In der Vollziehung dieses mir rechtlich nicht zustehenden Urtheils ist gerade das Beleidigende enthalten, während der Richter, der Beichtvater u. s. w. durch solche Vorhaltungen keine Injurie in rechtlichem Sinne begehen, eben weil sie dazu berechtigt sind.

II. Aber die Person legt zugleich ihren individuellen sittlichen Werth (oder Unwerth) durch einzelne Thaten, überhaupt durch den besondern Character ihrer „Handlungsweise“ dar. Dies erzeugt, innerhalb der allgemeinen ihr zustehenden Ehre, ein Urtheil über ihren besondern sittlichen Werth, d. h. eigentlich über den Grad, in welchem sie an die allgemeine Ehre Anspruch hat, der aber niemals auf Null herabsinken kann, weil, wie gezeigt worden, der Anspruch auf allgemeine Menschenwürde nie absolut verloren geht. Dies Urtheil erzeugt den Leumund oder den Ruf (*existimatio*) einer Person. Das „Recht“ auf guten Ruf ist daher nur ein bedingtes und verlierbares, und dieses kann allerdings ganz verloren gehen; denn Niemand hat Anspruch darauf, einen bessern Ruf zu geniessen, als er verdient.

Hieraus ergiebt sich, worin Verläumdung (*diffamatio, calumnia*) besteht: sie wird von demjenigen begangen, welcher fälschlicher Weise, durch Erdichtung, den guten Ruf des Andern beeinträchtigt. Hier gilt allerdings die Einrede der Wahrheit, und mit dem Beweise derselben hört der verläumderische Charakter des Bezichtes auf.

III. Der Staat hat in der bisherigen Ausübung unter die anwendbaren Strafformen auch die Ehrenstrafen aufgenommen, und Stahl sieht in ihnen vollkommen angemessene Strafmittel.*)

*) Stahl Philosophie des Rechts II. 2. S. 542. 43.

Obwohl nämlich die Achtung etwas Innerliches sei, über welches die Staatsgewalt keine Macht habe, so liege doch einmal schon in der öffentlichen Bekanntmachung des Verbrechens und der peinlichen Strafen ein Act, der die Achtung mindert, sodann aber sei die Entziehung gewisser Fähigkeiten, durch welche die achtbare Stellung eben so sehr als der Rechtsumfang geschmälert wird, in der Gewalt des Staates; jenes sowohl als dieses seien daher „angemessene Strafen".

Wir bekennen, dass uns diese Gründe mehr als einen Zweifel zurücklassen. Zuvörderst kann doch die mittelbare Wirkung, welche das Bekanntwerden des Verbrechens und der Strafe, der Voraussetzung nach, auf die Verminderung der Achtung hat, nicht füglich selbst eine Strafe und zwar eine Ehrenstrafe genannt werden; diese Verminderung ist, wenn sie eintritt, eine accidentelle Folge in der öffentlichen Meinung, welche übrigens sich ganz unabhängig verhält, indem es wohl kommen kann, eben weil „die Achtung etwas Innerliches ist, über welches die Staatsgewalt keine Macht hat", dass trotz der Strafe und ihrer Bekanntmachung die Theilnahme und Achtung für den Bestraften sich keinesweges „vermindert". An Beispielen dafür hat es zu keiner Zeit gefehlt. Es ist dies also keinesweges ein „angemessenes", sondern ein zweckloses Strafmittel, weil seine Erreichung eben nicht in der Macht des Staates liegt. Sodann bleibt richtig, dass es in der Macht des Staates liege, durch Entziehung gewisser bürgerlicher Fähigkeiten und Rechte Einen für bürgerlich ehrlos zu erklären, und ebenso diese Ehre wieder herzustellen. Dies fällt jedoch in ein ganz anderes Gebiet, und hat mit jenem nie erlöschenden Anspruch auf sittliche Menschenwürde, welche wir „Ehre" und das „Recht auf Ehre" nennen, nicht das Geringste gemein. „Ehrenstrafen" in diesem Sinne entziehen dem Bestraften gewisse bürgerliche Rechte, wogegen in dem ganzen Zusammenhange eines consequent durchgeführten Strafsystems nicht das Geringste zu erinnern ist. Es ist eine technisch vielleicht nicht ganz glücklich gewählte Bezeichnung, vor deren Missbrauch und falscher Deutung zu warnen wäre; während die eigentlichen Ehren-

strafen, wie Brandmarkung, Pranger, Prügel, wohl kaum noch von der gegenwärtigen Wissenschaft vertheidigt werden. Und so schiene die ganze Frage erledigt, wenn nicht in der That noch ein weit wichtigerer Gesichtspunkt übrig bliebe, der sich auf jene schon berührte mittelbare Wirkung der Strafen bezieht.

Es ist eine hergebrachte Auffassung in der Gesetzgebung und der Sitte, dass der Verbrecher auch als ehrlos, als verfehmt angesehen werden dürfe und solle. Diese Ansicht ist falsch, ebenso vom Standpunkte des Rechts, wie von dem der humanen Gemeinschaft. Zuvörderst ist daran zu erinnern, dass bei Verbrechern die Rechtsfähigkeit nur vermindert, keinesweges aufgehoben sei (§. 84. II.). Der Verbrecher soll für seine Schuld bestraft werden: hier ist die Gränze des Rechtes. Ist die Schuld gesühnt, so tritt er als ein neuer Mensch und zu neuem, besserm Leben berechtigt in die Gesellschaft zurück. Aber auch während der Strafe verliert er nicht sein Recht auf persönliche Ehre und das Urrecht auf Beistand (§. 88. IV.), welcher hier nur in moralischer Besserung bestehen kann. Wie ist diese jedoch möglich, wenn man durch die ganze Behandlung der Verurtheilten in den Gefängnissen stets ihnen fühlbar macht, dass sie als rechts- und ehrlose Subjecte angesehen werden; wenn der wachzuerhaltende oder wiederzuerweckende Ehrtrieb durch fortgesetzte Erniedrigung unterdrückt oder zu gerechtem Widerstande aufgeregt wird? *) Es ist die schreiendste Anomalie, wenn der Staat dasselbe, was er als Rechtsgewalt zu bestrafen, wovor er zu schützen hat, selbst ausübt oder duldet. Dass es „Verbrecher" sind, gegen die so verfahren wird, ändert nichts an der Sache, verschlimmert sie vielmehr: es sind Hülflose, gegen welche, von ihrer Strafe abgesehen, der Staat die Pflicht der Vormundschaft hat. (Vergl. §. 88. IV.)

Wir wissen wohl, dass man in neuester Zeit gegen Be-

---

*) Man vergleiche die wichtigen Aufschlüsse, welche B. Appert („die Geheimnisse des Verbrechens, des Verbrecher- und Gefängnisslebens" Leipzig 1851, B. I. besonders in den Abschnitten S. 48–79. 106. 109. ff.) über jene Missbräuche und ihre Wirkungen gegeben hat.

merkungen dieser Art, welche man sentimentalen Philanthropismus schilt, misstrauisch geworden ist: man weist dabei auf das Missverhältniss hin, in welchem das Loos der niedern Stände, die der Staat sorglos dem wachsenden Verderben überlässt, mit der Lage von Verbrechern steht, für deren moralische und physische Pflege jede Sorgfalt angewendet werde. Wir gestehen, dass uns diese Betrachtungsweise unverständlich bleibt. Folgt daraus, weil wir als Pflicht des Staates bekennen, für eine zweckmässigere und humanere Behandlung der Verbrecher zu sorgen, dass er seine andere, ebenso wichtige Pflicht in der eben bezeichneten Richtung versäumten soll? Greifen sogar beide Pflichten nicht auf das Innigste ineinander? Uns selber jedoch kann am wenigsten der Vorwurf treffen, einem unklaren Gefühle folgend mit vereinzelten philanthropischen Wünschen den Staat zu behelligen, da wir nicht ermangeln werden, auf die Hauptquelle alles Verderbens und auf die beiden Hauptmittel, sie zu verstopfen, mit vollem Nachdruck hinzuwsisen. —

Zweites Capitel.

Das Eigenthum und die aus ihm hervorgehenden (dinglichen) Rechte.

---

§. 92.

Begriff und Umfang des Eigenthums.

Mit dem gleichmässigen Rechte auf Lebensunterhalt und Musse (§. 87.) tritt Jeder in die Gemeinschaft. Jenes Doppelrecht fasste sich jedoch schon in den Ausdruck zusammen: dass Jedem ein Recht auf verhältnissmässigen „Wohlstand" zukomme (§. 87, III.). Endlich zeigte sich, dass auch Wohlstand nicht als letzter Zweck bezeichnet werden könne: Jeder soll ihn als Mittel geistig-sittlicher Fortbildung behandeln (§. 87, IV.). So damals; hier ist weiter zu zeigen, wie jener Anspruch sich verwirklicht und welche besondern Rechte und Pflichten er erzeugt.

Zuvörderst ergiebt sich, dass jener Wohlstand, um seines ethischen Zweckes willen, kein müheloser, sondern nur ein durch Arbeit zu erringender sein könne. Der Zustand eines Südseeinsulaners, dem der Besitz weniger Brodfruchtbäume den sorgenlosen Genuss einer träumerischen Musse sichert, ist nicht das Ziel, dem die Menschheit sich zubewegt. Hier fehlt gerade die ethische, durch den Ernst und Kampf der Arbeit errungene und darum zur Perfectibilität antreibende Musse. Desshalb muss der Wohlstand mit ethischem Zwecke auf Arbeit, und zwar nicht auf wechselnd zufällige, sondern auf bleibende Arbeitsleistung gegründet sein, welche wiederum eine feste,

der Person eigenthümlich zukommende Freiheitssphäre, Eigenthum, voraussetzt. Hieraus ergiebt sich von Neuem (vergl. 83, 2.), was der tiefste und erschöpfendste Begriff des Eigenthums und des Rechts auf Eigenthum sei: Es ist das Recht auf eine eigenthümliche Sphäre selbstständiger rechtlich-sittlicher Zwecksetzungen in der übrigens gemeinsamen Sinnenwelt. Das Eigenthumsrecht ist daher gleichfalls ein ursprüngliches, dem Begriffe jeder Person anhaftendes; denn es ist nur der besondere Ausdruck ihres Urrechts auf Subsistenz und Musse durch eigene Arbeit, wie sich dasselbe in der Gemeinschaft allein verwirklichen lässt.

Hierbei bleibe die Art und die Gedankenfolge dieser Ableitung nicht unbemerkt: bei unserm Begriffe des Eigenthums ist der reale Besitz, das Innehaben von Naturobjecten nicht ausgeschlossen; aber er macht nicht mehr den Ausgangspunkt und die Unterlage des Eigenthumsbegriffes aus; am wenigsten enthält er diesen Begriff vollständig und ganz. Eigenthum soll Jeder nur desshalb haben, weil er durch bleibende Arbeitsleistung Lebensunterhalt und Musse (für sittliche Ausbildung) sich muss erringen können.

I. Durch diese Fassung hat sich der Begriff des Eigenthums gleich ursprünglich nach zwei Seiten hin erweitert. Zunächst nach der Seite der ältern Rechtsauffassung, wo Eigenthum auf das Recht an eine Sache (*ius in re*) und auf den berechtigten Gebrauch derselben sich beschränkte. Dass man das Recht auf Eigenthum dabei aus „Occupation" oder aus „Specification" der Sache herleitete, ist hier weniger wesentlich. Wir zeigen, dass es neben dem realen auch ein ideales Eigenthum gebe, — eben das Recht auf eine bestimmte Arbeitsleistung mittels der „Sache". Andererseits nähern wir uns dadurch dem von Hegel aufgestellten Begriffe des Eigenthums, welchem dasselbe, wie uns, einen selbstständigen Zweck hat: nur ist dieser bei ihm und bei uns ein sehr verschiedener. Bei ihm ist es allein der formelle Zweck, „dialektischer Moment" zu sein, „durch den das Ich im Eigenthum als freier Wille sich selbst gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher

Wille wird."*) Wir können darin, der gemeinen Rücksicht auf das bloss äussere Bedürfniss gegenüber, einen Fortschritt sehen, indem Hegel den eigentlichen Werth des Eigenthums in die Bethätigung der individuellen Freiheit legt. Aber dieser Fortschritt ist nur ein halber geblieben; denn was absoluter Inhalt der Freiheit sei, wird dabei unentschieden gelassen. Dieser Inhalt kann nur der geistig-sittliche des freien Genius sein, indem der wahrhaft höchste Zweck des Eigenthums nur in der sittlichen Ausbildung desselben innerhalb der Gemeinschaft mittels eigenthümlicher Arbeitsleistung bestehen kann.

Entschiedener ist der Missgriff zu rügen in der Art, wie Hegel das Eigenthum entstehen lässt: — nämlich durch die Beziehung des Subjectes und seiner Freiheit auf sich selbst, — durch das ihm selber Gegenständlichwerden dieser Freiheit, während „Eigenthum" gerade die unmittelbare rechtliche Beziehung des freien Subjectes auf die Andern, und der Andern auf Sich, ausdrückt.

Das Eigenthumsgebiet ist nämlich, wie schon Kant und das ihm nachfolgende Naturrecht es treffend bezeichneten, das Gebiet des „Mein und Dein", der gegenseitigen bewussten Abgränzung der Rechtssphären.**) In diesen Begriff lässt sich jedoch ebenso das Recht auf eine gewisse, nur einem bestimmten Individuum zustehende Arbeitsleistung aufnehmen, und so bleibt es nur eine folgerichtige Erweiterung des ältern Eigenthumsbegriffes, wenn wir, aus Gründen, die im Folgenden sich ergeben werden, den stärkern Nachdruck auf die Arbeitsleistung legen, als auf den realen Besitz.

---

*) Hegel (Rechtsphilosophie, §. 45.) sagt noch weiter: „Eigenthum zu haben erscheint in Rücksicht auf das Bedürfniss, welches zum Ersten gemacht wird, als Mittel. Die wahrhafte Stellung aber ist, dass vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigenthum, als das erste Dasein derselben, wesentlicher Zweck für sich selbst ist." Ueber das Weitere vergl. unsre Kritik in der Ethik B. I. §. 94. u. 96.

**) „In einem sehr weiten Sinne nennt man auch das Eigenthum den Inbegriff alles Dessen, was zu der Rechtssphäre eines Menschen gehört: das Seine eines Menschen im Wechselverhältniss des Mein und Dein." A. Bauer Lehrbuch des Naturrechts, 3. Aufl. §. 93. Note b.

II. Ebenso ist der Gegensatz von Arbeit und Musse, von welchem wir ausgingen und welcher historisch seine unverkennbare Berechtigung hat, ein solcher, der im allmähligen Fortschreiten und Vervollkommnen der Arbeit immer mehr sich vermindern und ausgleichen soll. Dies eigentlich ist die hohe ethische Bedeutung aller mechanischen Erleichterung der physischen Arbeit durch Maschinen und künstliche Apparate. Der körperliche Kraftaufwand des rohen Machens soll immer mehr vom Menschen hinweg auf die Natur abgewälzt werden. Seine freie Intelligenz lässt die allgemeinen Kräfte der Natur für sich arbeiten und bleibt der innerlich leitende, besonnene Geist jener Arbeit. So wird nicht nur die Musse vermehrt, sondern die Arbeit selber vergeistigt: sie wird sinnvoller, anregender, weil in der Art und Einrichtung der Arbeitsthätigkeit die ewigen Vernunftgesetze der Natur selber hindurchleuchten und Zeugniss für sich geben. Nicht bloss die äussere Kraftanstrengung des Menschen, sondern auch das bloss mechanische, handwerksmässige Thun einer blinden Gewohnheit lässt sich in allen menschlichen Verrichtungen bis zum Minimum aufheben, so dass alle Zweige der Arbeit neben dem intensiveren Erfolge zugleich immer mehr anregende und bildende Geistesbeschäftigungen werden. Die Hochgestelltesten und Beglücktesten in der Gemeinschaft sind freilich die, bei denen gleich ursprünglich der höchste Zweck der Musse und der Arbeitsleistung zusammenfallen, d. h. denen nur zu arbeiten obliegt, wozu der freie Genius sie treibt, die ächten Forscher und die wahren Künstler, ebenso die, denen es gelingt das unmittelbare Leben nach einer inwohnenden Idee glücklich und harmonisch zu gestalten, die wahren Praktiker!

Bei diesem Punkte unserer Untersuchung möchte Mancher an Fourier's Lehre von den „passionellen Serien" erinnert werden und an seine Behauptung, dass „Neigung" und „Arbeit" zusammenfallen müsse.*) Zur weitern Erläuterung der eignen Sätze scheint es zweckmässig, den völligen Gegensatz dieser

*) Vergl. unsere Ethik B. I. §. 307—310 und daselbst unsere Kritik von Fourier's Lehre.

Lehre mit der unsrigen zu zeigen. Wir bezeichneten schon in unserer Kritik den Grundirrthum derselben dahin: dass sie das Zufälligste der Individualität und ihrer sinnlich vereinzelten Neigungen für ebenso berechtigt hält und es zur Ausbildung lassen will, wie die höchsten geistigen Interessen und Bedürfnisse der Persönlichkeit, in denen allein das Wesen des Genius hauset. Ebenso fällt, was wir hier als den höchsten Zweck des Eigenthums und der Arbeitsleistung bezeichnen, mit demjenigen zusammen, was wir früher, im allgemeinen Theile der Ethik, die Genesis des sittlichen Charakters nannten. Diese besteht, wie wir zeigten, in Arbeit auch nach ethischer Bedeutung, in fortdauernder Entselbstung und im Ethisiren der einzelnen ungeordneten und in ihrer Unmittelbarkeit disharmonischen Triebe. Als Schauplatz dieser ethischen Arbeit aber ergab sich schon damals der „Beruf", der allein das Resultat geistig-sittlicher Bildung sein kann. Das Gebiet unserer „Musse" ist daher ein ganz anderes, als das der „Neigung" bei Fourier.

Für jene Begriffe haben wir nun hier die stoffliche Unterlage erhalten: es ist die, im Berufe fixirte Arbeitsleistung innerhalb des Eigenthums. Die äussere Mühe, der körperliche Kraftaufwand soll immer sich mindern, die Arbeit gewinnreicher, mussegewährender werden. Fern aber davon liegt die Behauptung, dass deshalb, wie Fourier es will und worauf alle seine Einrichtungen abzielen, die Arbeit ihren Charakter aufgebe und in ein leichtes, gauklerisches Spiel sich verwandle. Sie wird nur anderer, intensiver und geistiger Art. Sie entspricht immer mehr demjenigen, wovon auch die rechte Musse erfüllt sein soll, dem sittlichen Ernste geistiger Pflichterfüllung.

Und so ergiebt sich auf diesem höchsten Standpunkte auch die höchste Ausgleichung der bisherigen Gegensätze. Das ganze gegenwärtige Dasein des Einzelnen und der Gemeinschaft, alle Arbeit und Musse, alle Kämpfe und Freuden, alle Berufe und Eigenthumsverhältnisse höherer und niederer Art, die ganze Bewegung des Erdenlebens haben nur den einzigen letzten Zweck: Hervorbildung der ewigen Persönlichkeit in uns durch Hervorarbeitung ihres Genius, welche man vom niedern Stand-

punkte aus beurtheilt ebenso Arbeit als Musse nennen könnte, während sie wahre Einheit und höchste Ausgleichung von beiden ist.

III. Nach dem hier bezeichneten Umfange dieses Begriffes soll nunmehr versucht werden, die Lehre vom Eigenthume neu zu gestalten. Es dürfte dabei sich zeigen, dass die bis zur gegenwärtigen Stunde herrschenden Eigenthumsverhältnisse nichts Anderes sind, als die jetzt noch nothwendigen, dennoch den Keim des eigenen Unterganges in sich tragenden Vorbedingungen, aus denen der vollkommne Begriff und die wahre Praxis des Eigenthums sich erheben muss. Die gegenwärtige Ausbildung und Intensität des Verkehrs hat das reale Eigenthum schon so sublimirt und zu idealen Werthen gesteigert, dass die ersten Schritte in jener nothwendigen Entwickelung schon geschehen sind. Die Zeit kann nicht mehr zurück!

Eben damit ist ersichtlich, dass der Begriff des Eigenthums, im Fortschreiten von seiner realen Bedeutung zur idealen, nur durch die Formen des Besitzes, Eigenthums, Vermögens, und nur in dieser Ordnung sich entwickeln könne. Dabei wird sich ergeben, dass diese Entwickelung eine andere praktische Folge bei sich führt. Je mehr das Eigenthum sich in ideale Werthe auflöst: desto unmöglicher wird es, durch blosse Privatthätigkeit sich dasselbe zu sichern, desto mehr werden wir auf eine sociale Organisation der Eigenthumsverhältnisse hingewiesen. Es hört auf bloss privatrechtlicher Natur zu sein und wird ein sociales Institut. Es handelt sich künftig von Seiten der Rechtsgemeinschaft nicht mehr bloss darum, Jedem sein rechtmässig erworbenes Eigenthum zu schützen, sondern Jedem bei rechtmässiger Arbeitsthätigkeit das ihm gebührende Eigenthum zu verschaffen. Damit gewinnt von der andern Seite zugleich der Eigenthumsbegriff seine höchste, die ethische Bedeutung: das wahre Eigenthum liegt in der intensiven, gewissenhaften Arbeitsleistung und der würdigste Eigenthümer ist der sittliche Mensch.

§. 93.

1. Der Besitz.

Vom Besitze, als dem unmittelbaren Verhältnisse der freien Person zu einer Sache, noch ohne Beziehung auf andere Personen, geht das weitere Rechtsverhältniss aus, welches den Namen Eigenthum verdient. Besitz ist das unmittelbare Innehaben (*possessio*) einer Sache und ihr ebenso factischer Gebrauch. Zum „Eigenthum" wird derselbe, wenn der Besitzer, Andern, gleichfalls Besitzenden gegenüber, durch wechselseitige Anerkennung und Absonderung der Besitze, den seinigen behält mit dem doppelten Merkmale der Ausschliesslichkeit nach Aussen, gegen Andre (*proprietas*), und der Unbeschränktheit des Gebrauchs nach Innen, für sich selbst: — wobei weiterhin sich jedoch zeigen wird, dass das zweite Merkmal des unbeschränkten Gebrauchens, welches auf dem reinen oder formellen Rechtsstandpunkte unbestreitbar ist, vor dem höhern ethischen Maassstabe, welcher ins Eigenthumsrecht hinabgreift, allerdings seine wesentlichen Einschränkungen erhalten werde.

I. „Besitz" drückt vorzugsweise das Verhältniss der Person zur Sache aus. „Sache" ist das an sich Selbst- und Willenlose; und insofern wird sie ganz von selbst der Person entgegengesetzt, die ihren Willen — mittelbar dadurch mehr oder minder ihr ganzes geistiges Selbst — in sie hineinlegen kann. „Eigenthum" dem gegenüber bezeichnet das Verhältniss der Person zu andern Personen in Bezug auf diese Sache oder auf Sachen (auf reale Werthe) überhaupt, wodurch jenes unmittelbare oder factische Verhältniss des Besitzers zur Sache erst rechtliche Bedeutung erhält.

Dies zunächst der rein begriffsmässige oder rechtsphilosophische Unterschied, von dem vielleicht es scheinen könnte, dass er eine blosse Subtilität ohne praktische Bedeutung sei. Dennoch hat er sehr wichtige sachliche Folgen gehabt auf die reale Entwickelung der Besitz- oder Eigenthumsverhältnisse, indem erst durch dieses Fortrücken des Besitzes zum Eigenthum, d. h. durch die gewonnene allgemeine Sicherheit eines rechtlichen

Anspruches auf den realen Werth einer Sache, der factische Besitz der jenen Werth repräsentirenden Sache überflüssig geworden ist: Geld — weiterhin Credit — endlich der rechtlich gesicherte Anspruch auf einen bestimmten Gewinnantheil (Zins, Rente, Actie und dergl.) treten an die Stelle jenes materiellen Besitzens und Gebrauchens der Sache und werden nun das eigentlich Werthvolle im Eigenthum, das „Vermögen" (vergl. §. 95.).

II. Das Recht auf Besitz und Gebrauch von Sachen ist ein unmittelbares und unveräusserliches; es folgt ohne Weiteres aus dem Urrechte auf Unterhalt (§. 87.) und macht seine Befriedigung möglich. Wir Alle sind von der Geburt an Besitzer in diesem Sinne, ohne Eigenthümer zu sein: wir üben sämmtlich, ohne es zu wissen, das *„jus primi occupantis"* aus, welches in den wirklichen Eigenthumsverhältnissen nur sehr selten rein sich darstellt. Das Kind an der Mutter Brust nimmt fortwährend in Besitz; das weidende Thier ist ein *primus occupans* u. s. w. Das Recht des Besitzes geht daher allen bestimmten Eigenthumsverhältnissen, somit auch jedem staatlichen Zustande voraus, dem Begriffe nach, freilich keiner historischen Genesis zufolge. Daher sind auch die Folgerungen fern zu halten, welche einige ältere Socialisten aus diesem Satze zogen, und die auch bei den neuern wieder beliebt geworden sind, als hätten wegen jenes ursprünglichen Besitzrechtes alle Menschen factischen Anspruch auf gleichen Besitz — etwa auf gleichen Antheil am Erdboden; sie seien ferner als solche Urbesitzer erst zum Staatsvertrage zusammengetreten, der ihnen nunmehr jenen ursprünglichen Besitz als rechtliches Eigenthum zu verschaffen habe. Diese vermeintlich gründlichen Deductionen, denen man sogar praktische Consequenzen unterlegt, beruhen auf einer gänzlichen Misskennung des ursprünglichen Besitzrechtes. Dies ist ein völlig unbestimmtes und unorganisirtes; es fällt mit dem Rechte auf Lebensunterhalt zusammen und wird vollständig durch letzteres befriedigt: in diesem liegt jedoch weder der Anspruch auf gleichen, noch überhaupt auf einen bestimmten Besitz. Am Allerwenigsten existirt aber ein solches ursprüngliches Besitzrecht vor dem Staate, oder als Princip und Zweck der Staatsbildung.

Realisirt und sanctionirt wird es nämlich nur im Staate und seinen gesetzlich geordneten Eigenthumsverhältnissen. Blosse Besitzer, ohne Eigenthumsrecht, giebt es eigentlich nur innerhalb der Familie oder derjenigen Vereine, die nach dem Muster der Familie eingerichtet sind (der geistlichen Orden, Klöster, *pia corpora* und dergl.). Das Familienglied kann allerdings, bloss besitzend, an den gemeinsamen Gütern Antheil nehmen, während die Familie selbst oder ihr Oberhaupt nach Aussen sich als „Eigenthümer" zu legitimiren hat. Der Staat kennt und anerkennt nur Eigenthümer. Jene sämmtlichen Gemeinschaften daher liegen nicht vor oder ausserhalb des Staates; sie können nur in ihm ihre Dauer finden. Was endlich im Vorigen für ein Recht auf gleichen Besitz gehalten wurde, ist vielmehr zurückzuführen auf das gleiche Recht eines Jeden auf Lebensunterhalt und ein dazu genügendes Eigenthum.

(Es ist lehrreich und bedeutungsvoll, dass der Unterschied zwischen Besitz und Eigenthum, wie er hier begriffsmässig und rechtsphilosophisch festgestellt wurde, auch der Auffassung des Römischen Rechtes zu Grunde liegt, wie Savigny in seinem „Rechte des Besitzes" erwiesen und durch alle damit zusammenhangenden positiven Rechtsbestimmungen entwickelt hat. Die Bedeutung des Besitzes, zeigt er, besteht darin, dass er das factische Verhältniss sei, welches dem Eigenthume als dem rechtlichen entspricht. Desshalb hatte, wenigstens im ältern Römischen Rechte, der Schutz des Besitzes auch einen andern Sinn, als der Rechtsschutz des Eigenthumes. Jenes sucht den factischen Zustand des Besitzes vor Störung oder Alterirung zu bewahren, ist, wie Stahl dies bezeichnet,*) „provisorische, subsidiäre Regulirung des Verhältnisses zu den Sachen", während jener, der Schutz des Eigenthumes, aus der Anerkennung des rechtlichen Anspruchs darauf hervorgeht und die definitive und eigentliche „Regulirung" bezweckt. Desswegen scheint uns jedoch, gegen die Meinung von Stahl (a. a. O. S. 311) Savigny Recht zu haben,

*) Rechtsphilosophie II. 1. S. 307. vergl. S. 310. 11.

wenn er den Grund des Schutzes, den das Recht dem Besitze gewährt, nur in der Persönlichkeit des Besitzers findet, welcher überhaupt darauf Anspruch hat, geschützt zu werden, nicht in seinem factischen Verhältnisse zur Sache, wenn es rechtlich noch unaufgeklärt ist. Jede Persönlichkeit soll unverletzlich sein, darum mittelbar auch ihr factischer Besitz. Hierin scheint uns auf treffende Weise auch rechtsphilosophisch das wahre Verhältniss des Besitzes zur Persönlichkeit und der Grund ihres Rechtsschutzes bezeichnet zu sein.)

§. 94.

2. Das Eigenthum.

Was Eigenthum sei, hat sich an seinem Unterschiede vom Besitze schon ergeben: es ist der durch das Recht anerkannte und damit durch die öffentliche Rechtsmacht geschützte Besitz. In ausgebildeten Rechtsverhältnissen duldet daher der Staat nirgends blossen Besitz; er muss zweifelhaften Falls nach dem „Rechtstitel" desselben fragen und erhebt den gerechtfertigten Besitz dadurch zum Eigenthume. Somit liegt der Hauptnachdruck in diesem Begriffe auf dem Rechte, nicht auf dem Factum. Dies gerade meinte Kant, wenn er die Sache, welche durch Occupation und Specification die meinige geworden, zwar Eigenthum, aber nur „provisorisches Eigenthum" nennt; zum „definitiven" wird sie erst nach ihm durch rechtliche Anerkennung. Eben daher definirt er auch das Eigenthum als „intellectuellen Besitz", weil es nur durch den anerkennenden Act im Bewusstsein Aller entsteht.

I. Hiermit erhält jedoch der Begriff des Besitzes allmählig einen andern, zugleich höhern oder idealern Sinn. Das Recht des Eigenthumes giebt Anspruch auf den Besitz, d. h. auf das vollständige reale Innehaben der Sache; und dieser Besitz wiederum wird Mittel, um das Recht des Eigenthums nach allen Seiten an der Sache zu bethätigen und auszubeuten. In diesem Verhältniss ist der reale Besitz daher nur die nothwendige Bedingung und der erste vorbereitende Zustand zur vollständigen Ausübung des Eigenthumsrechts, welches das Recht

der gesammten Gewalt über die Sache in sich schliesst. Die Sache und ihr Besitz hat keinen Zweck und Werth, wenn nicht die volle Gewalt über sie mit eingeschlossen ist. Umgekehrt, wenn die volle Gewalt über die Sache rechtlich und factisch gesichert ist, wird das reale Innehaben derselben etwas Gleichgültiges oder Ueberflüssiges: — ein einfacher und längst bekannter Gedanke, welcher dennoch eine Reihe der wichtigsten Folgen haben wird.

Das Eigenthumsrecht über die Sache enthält ferner daher eine doppelte Befugniss: theils der freien Benutzung des Eigenthums durch Gebrauch und Fruchtgenuss (*usus-ususfructus*); theils der freien Verfügung über dasselbe durch Veränderung der Sache in ihrer Substanz oder in ihren Rechtsverhältnissen. Die sehr mannigfachen Rechtsbestimmungen, welche weiter daraus folgen, gehören nicht hierher: worauf es ankommt, ist einzusehen, dass beides: Benutzung und Verfügung nur darin ihren gemeinschaftlichen Zweck finden, wenn der Wille des Eigenthümers ununterbrochen, ungehemmt, und planmässig organisirend auf die Sache wirken kann.

II. Wir können daher sogleich von hier aus den Begriff des Eigenthums um eine wesentliche Bestimmung steigern. Wie sich gezeigt hat, ist die Bedingung des realen Innehabens der Sache völlig gleichgültig und auch in der Praxis eigentlich schon längst verschwunden, wenn das volle Eigenthum an derselben, d. h. das freie Verfügungsrecht über sie, rechtlich gesichert ist. Was als das Wesentliche übrig bleibt, ist das von Allen (von der Rechtsmacht) anerkannte Recht auf eine gewisse Thätigkeit an der Sache und dadurch auf die Erzeugung eines gewissen realen Werthes. Die Sache und ihr Besitz behalten dabei nur die untergeordnete Bedeutung des Mittels, um als Gegenstand der Thätigkeit jenen realen Werth herzustellen: (des Stoffes für eine Fabrication, des Werkzeuges für eine gewisse Arbeitsleistung u. s. w.). Wird jedem Arbeitenden die ihm nöthige Sache als Stoff seiner Thätigkeit geliefert oder ihr Empfang ihm zugesichert; so ist ihm vollkommen Genüge geschehen: er ist, vielleicht mit vielen Andern zugleich, ihr recht-

licher Eigenthümer, ohne je ihr realer Besitzer zu werden. Der ideale Besitz, die Sicherheit, den Stoff seiner Thätigkeit stets erhalten zu können, ist völlig an die Stelle des realen getreten.

Wir können daher, wenn wir das wahre Ziel und den letzten, unverlierbaren Zweck des Eigenthums, den „Wohlstand" (§.87.), ins Auge fassen, das Eigenthumsrecht auch nennen: ein Recht auf eigenthümliche Arbeitsleistung zum Zwecke möglichsten Wohlstandes. Darauf eigentlich kommt Alles an: das Uebrige, die Sache, ihr realer Besitz und die volle Gewalt über dieselbe sind dafür nur Mittel; und jede äussere Anordnung der Eigenthumsverhältnisse lässt sich als rechtmässig denken, wenn sie jenen Zweck des Eigenthums befördert. Unter dieser Bedingung entspricht sie vollkommen dem rechtlichen und dem vernunftgemässen Begriffe desselben.

III. Hiermit ist nun sogleich der starre und nach der bisherigen Auffassung unüberwindliche Gegensatz von Privat- und Gesammteigenthum aufgehoben: beide schliessen weder rechtlich, noch wenn nach dem Zwecke des Eigenthums gefragt wird, auch begriffsmässig sich aus. Das Eigenthum braucht keinesweges mehr ein individuelles, an das einzelne Subject geknüpftes zu sein, damit das Individuum den vollen, daran ihm zustehenden Werth geniesse. Umgekehrt: das Verhältniss des ungetheilten Besitzes schliesst ebenso wenig aus, dass nicht jedem Mitbesitzer am Gesammteigenthum, nach seiner eigenthümlichen Arbeitsleistung, auch ein eigenthümlicher Werth, ein Privateigenthum daraus sich ablöse. (Der Antheil z. B., welcher bei Verarbeitung einer Sache aus dem gemeinsamen Gewinne dem Talente zugeschieden wird, kann grösser sein, als welcher der Handarbeit und dem Capitale zukommt, oder umgekehrt: in jedem Falle hat daher der Träger des Talentes, des Capitals und der Handarbeit ein individuelles Eigenthum innerhalb ihres Gesammtbesitzes.) Was hier eigentlich entscheidet, ist allein der Gesichtspunkt, auf welche Art das Eigenthum am Ertragsamsten werden, seinen letzten Zweck erfüllen kann. Dies hat daher auch die Praxis in einzelnen

Anwendungen längst durchgeübt; nur ist nicht immer geschehen, dass man von hier aus sich zum Allgemeinen erhoben und den ganzen Eigenthumsbegriff darnach umgestaltet hat.

Ebenso wenig braucht das Eigenthum ein reines und unbeschränktes zu sein: seine Benutzung kann an Bedingungen oder Beschränkungen geknüpft werden, welche Andern einen bestimmten Antheil am Nutzen zusprechen; — „dingliche Rechte“ Anderer daran, Real- oder Personalservitute. Ebenso kann die freie Verfügung über das Eigenthum gewissen beschränkenden Bedingungen unterliegen: — z. B. insofern es Pfandobject geworden ist, oder durch die fideicommissarische Bestimmung, dass der ganze Complex eines Besitzes ungetheilt bei einander bleiben muss. Auch hier kann und soll nur die Zweckmässigkeit entscheiden, und selbst das beschränkteste Eigenthums- und Verfügungsrecht ist besser, als der todte, keine Werthe erzeugende Besitz.

Und hiermit sind die Eigenthümer überhaupt auf den Verkehr, insbesondere auf möglichste Beweglichkeit und auf Flüssighalten des Eigenthumes hingewiesen, — was es zum freien „Vermögen“ macht (vergl. §. 96.); — damit in der Umgestaltung von Erwerb und Austausch sein „Werth“ stets sich vermehre und so die Befriedigung an ihm — der einzelne und gemeinsame Wohlstand — unablässig sich steigere.

IV. Hieraus ergiebt sich ein neuer Gesichtspunkt. Demzufolge nämlich ist das Eigenthum nicht mehr zu fassen als Etwas, was privatem Belieben oder abstracter Willkür allein zu überlassen wäre. Es ist vielmehr ein öffentliches Rechtsinstitut, zugleich die Quelle des Bestehens und der Wohlfahrt für die ganze Gemeinschaft. Wer an der Wohlthat dieses Rechtes und seinen Vortheilen Anspruch hat, muss damit auch gewisse Pflichten übernehmen. Diese ergeben sich aus dem vollständigen Begriffe des Eigenthums. Bei willkürlichem Zerstören oder auch nur bei unzweckmässiger Benutzung des Privateigenthums leidet nicht bloss der Besitzer, sondern die ganze Gemeinschaft Schaden, so gewiss ihr Gesammtvermögen dadurch offenbar beeinträchtigt wird und sie selber zu-

gleich in ihrem Schoosse das Beispiel eines anarchischen, zweckwidrigen Zustandes duldet, einer schreienden Anomalie gegen ihren eignen Begriff.

Es ist daher zugleich die Pflicht des Eigenthümers, nicht bloss sein Recht, sein Eigenthum möglichst nutzbar zu machen, und ihm gegenüber ist das Recht des Staates anzuerkennen, darin ihn zu beaufsichtigen und durch Maassregeln der Gesetzgebung und Verwaltung zu solcher höchstmöglichen Benutzung anzutreiben oder wenn dies unmöglich, gegen vollständige Entschädigung, wie sich versteht, es in die Hände des rechten Eigenthümers zu legen.

Freilich wissen wir, dass wir durch diesen Satz den gewöhnlichen Vorstellungen ins Angesicht schlagen, welche sich von der Annahme der Absolutheit des Privateigenthums und daneben von der absoluten Berechtigung der Willkür noch immer nicht losmachen können. Doch geschieht dies von uns mit dem vollkommnen Bewusstsein unseres Rechtes dazu und mit der Einsicht von der eignen Inconsequenz jener Vorstellungen, mögen sie auch noch immer als die specifisch liberalen gelten. Die Nothdurft der Praxis hat auch hier der klareren Fassung des Begriffes vorgearbeitet, welche sich nicht länger mehr verläugnen lässt. Schon längst beschränkt oder verbietet die positive Gesetzgebung jedes schädliche oder unnütze Zerstören des Privateigenthums, sogar in einzelnen Fällen die zweckwidrige Benutzung desselben, weil es immer zugleich als Theil des Gesammteigenthums anzusehen ist, oder weil — wie das Römische Recht vortrefflich dies ausdrückt — *„quia expedit reipublicae, ne sua re quis male utatur“.**) Wollen wir diese einzelnen Beispiele auf ein allgemeines Rechtsprincip zurückführen, so ist dies nicht anders auszudrücken, als dass schon nach der gegenwärtig üblichen, durchaus unentbehrlichen Praxis es gar

---

*) Man sehe die zahlreichen Beispiele aus der ältern und neuern Gesetzgebung bei Röder „Grundzüge des Naturrechts“ S. 256., wodurch diese Rechtsauffassung bestätigt wird.

kein absolutes Recht des Privateigenthums giebt. Vielmehr greift der Begriff des Gesammteigenthums schon nach der bisherigen Rechtsauffassung durch den des Privateigenthums hindurch als dessen Träger und zugleich dessen eigentliche Garantie, indem nur als einen Theil des Gesammtwohlstandes und Verkehrs der Einzelne seinen Privatbesitz mit Sicherheit verwerthen oder geniessen kann. Wo aber einmal der Begriff des Gesammtwohlstandes (des „Nationalvermögens") zur Geltung gekommen, da muss sich, im Conflicte mit ihr, die Privatwillkür und die Ohnmacht ungeschickter Privatbenutzung jenem umfassendern Interesse unterwerfen, nicht bloss kraft des höhern Rechts, sondern mittelbar auch kraft des eignen Vortheils.

Desshalb liegt es schon jetzt im Geiste der angehobenen Eigenthumsentwickelung, auf dieser Bahn mit Klarheit einen Schritt weiter zu gehen. Wenn manche Gesetzgebungen das Wüstliegenlassen fruchtbaren Ackerlandes oder auch nur das zweckwidrige Benutzen liegender Güter hindern oder bestrafen (man sehe die Beispiele bei Röder a. a. O.); wenn ferner durch das Expropriationsrecht, durch gesetzliche Aufhebung der Majorate und vieles Aehnliche, die vermeintliche Unbedingtheit des Privateigenthumsrechtes längst durchbrochen ist: so bleibt auf dem Wege dieses neuen Princips die weitere Consequenz, von der bloss negativen Verhinderung des Schädlichen zur positiven Beförderung des Gemeinnützlichen fortzuschreiten.

Dies gäbe offenbar einen ganz neuen Zweig der Staatswirthschaftslehre, bei welcher wir, wohlbewusst unseres gegenwärtigen Zweckes, in einzelne Vorschläge nicht eingehen, weil wir deren praktische Ausführbarkeit nach den gegebenen Verhältnissen nicht zu beurtheilen vermögen. Uns liegt nur daran, das Rechtsprincip zur Geltung zu bringen, nach welchem wir z. B. dem Gemeinwesen nicht bloss die Erlaubniss, sondern die Verpflichtung vindiciren, gewisse unzweckmässige Behandlungsweisen des Besitzes in Landbau, Fabrication und dergl. zu verbieten, ebenso auf dem Wege der Gesetzgebung Jeden zu nöthigen (es ist nur ein weiter ausgebildetes Expropriationsrecht), von seinem Grundbesitze zu verkaufen, was er nicht selbst mit

dem höchsten Vortheil verwerthen kann, vor Allem durch Gesetzgebung, nicht nur der verderblichen Zerstückelung des Grundbesitzes vorzubauen, sondern auch hier, auf positive Weise, das Princip der Association durchzuführen, theils durch Vereinigung passend sich ergänzenden Grundbesitzes, theils indem überhaupt das Zusammenwirken landwirthschaftlicher, industrieller und commercieller Thätigkeit befördert wird.

Aus allem Diesen ergiebt sich das wichtige Resultat: dass das Eigenthumsrecht und die Pflicht des Staates ihm gegenüber den grossen weltgeschichtlichen Gang zu nehmen beginnt. Bisher hat der Staat die Rechtsverpflichtung gehabt und nur diese zu haben geglaubt, den Eigenthümer in seinem vorhandenen Besitze zu schützen. Dieser Zustand unbedingten Privateigenthums und schrankenloser Anhäufung hat sich überlebt; er löst sich auf an tausend in der Sache selbst liegenden Zweckwidrigkeiten. Von nun an ist es die weitere Aufgabe des Staates, Jeden in das ihm nach Bedürfniss und Fähigkeit gebührende Eigenthum immer von Neuem einzusetzen. Dies konnte Anfangs eine exorbitante und ganz unausführbare Anmuthung erscheinen; wir haben jedoch gezeigt, wie dies Princip in einzelnen Wirkungen schon angefangen habe. Ausserdem hat sich ergeben, wie nur so die Rechtsfrage über das Eigenthum auf gründliche und gerechte Weise gelöst werden könne. Und so ist es zugleich das sociale und das ökonomische Problem der Gegenwart, dessen glückliche Erledigung allein vor den Gefahren einer socialen Revolution uns schützen kann. Die communistischen Theorien, die ihre Berechtigung nur in einer instinctmässigen Protestation gegen die bisherigen Ausartungen des Privateigenthums finden, sind auf das entgegengesetzte Extrem, die gänzliche Vertilgung desselben verfallen. Eine solche ist jedoch völlig unmöglich und auch begriffswidrig, indem sich aus dem Kampfe oder aus der Ergänzung der Persönlichkeiten jeden Augenblick die Sonderung des Eigenthums wieder hervorbilden muss. Will man dabei immer wieder an das Beispiel Sparta's erinnern, so ergiebt diese Vergleichung eben die völlige Unausführbarkeit ähnlicher Reformen,

welche, abgesehen von der unerträglichen Knechtschaft, die sie einführen würden, bei uns an der unendlichen Mannigfaltigkeit und Complication der Eigenthumsverhältnisse scheitern müssten.

§. 95.

3. Das Vermögen.

Wie sich im Vorhergehenden zeigte, dass der rechtliche Begriff des Eigenthums immer mehr dazu fortschreite, den bisherigen Gegensatz zwischen Sonder- und Gesammteigenthum zu einem flüssigen zu machen: so ist hier zu zeigen, wie derselbe Fortschritt den realen Besitz immer mehr zum idealen Werthe, zum „Vermögen“ erhebt.

I. Jedes Eigenthum und seine Benutzung hat einen gewissen (veränderlichen) Werth, d. i. ein bestimmtes Zeitmaass des Lebensunterhaltes und der Musse wird dem Eigenthümer dadurch gesichert. Aber die Theile des Eigenthums und die Art seiner Benutzung sind verschieden (Wald, Aecker, Wiesen, vermiethbare Häuser, Mühlengerechtigkeit u. s. w.). Es entsteht daher die Aufgabe, diese verschiedenen Werthe auf einen Gesammtwerth zurückzuführen, wodurch die Person Eigenthümer nicht bloss der Güter als einzelner, sondern des in ihnen dargestellten „Vermögens“ wird. Es ist ein gemeinsamer Ausdruck für alle Werthe und ihre Veränderungen zu suchen: — dies der Begriff des Geldes. Wir können es definiren als den gemeinsamen Maassstab aller Werthe, mögen diese in Sachen oder in Arbeitsleistungen bestehen. Der Gebrauch des Metallgeldes ist dabei nur conventionell, aber zugleich durch hohe Zweckmässigkeit ausgezeichnet, weil die edeln Metalle daneben selbstständigen Werth haben, wesshalb nach den bisherigen Verhältnissen das Metallgeld sich am Besten zum allgemeinsten Werthmaasse und Zahlmittel, zum Weltgelde geeignet hat. — Dies aus seinen verschiedenen Theilen und Benutzungsarten zur ungeschiedenen Einheit zusammengefasste, somit schon idealisirte Eigenthum macht den Begriff des „Vermögens“ in seiner ersten und untersten Bedeutung. Voller Eigenthümer ist Jeder erst dann, wenn er des ganzen Werthes der Sache mächtig,

wenn es ihm frei verfügbares Vermögen geworden ist. Ein Besitzer, der sein Gut nicht veräussern oder verpfänden darf, ist eben damit nicht Eigenthümer seines vollen Werthes: er hat es nicht in „Vermögen" aufgelöst.

(Die berühmte Streitfrage, ob das Metallgeld nur einen conventionellen Werth habe, oder seine Geltung für den Weltverkehr seinem innern, realen Werthe verdanke; ob es blosses „Werthzeichen" oder eigentliches, selbstständiges „Werthmaass" der Dinge sei (vergl. Schmitthenner „Zwölf Bücher vom Staate oder Encyklopädie der Staatswissenschaften" 1839 B. I. §. 337. u. ff. besonders S. 463. Anmerk.): diese Frage geht uns hier Nichts an. Im Umkreise der hier verhandelten Begriffe ergiebt sich gar nicht die Nothwendigkeit, ein allgemeines Werthmaass der Dinge zu haben, welches mehr sei als ein blosses Werthzeichen und auch noch als reale Waare betrachtet werden müsse. Schmitthenner, der für die letztere Vorstellung eifrig kämpft, scheint uns durch die praktische Auffassung der grossen Credit- und Handelsverhältnisse in der Gegenwart schon widerlegt zu sein: zwischen der alten und der neuen Welt organisirt sich immer mehr ein grossartiger Tauschhandel ihrer Producte, mit denen sie wechselseitig sich zahlen ohne Dazwischenschiebung des Geldes, welches nunmehr, zum sichern factischen Beweise, dass es bloss Werthzeichen sei, nur zur Bezeichnung der getauschten Werthe gebraucht wird, nicht zum wirklichen Bezahlen dieser Werthe. Dasselbe Verhältniss liegt eigentlich schon dem Papiergelde und allen Creditinstituten zu Grunde; nur tritt es hier nicht so klar hervor, weil die Anpreiser des selbstständigen Werthes des Metallgeldes hier die Sache so vorstellen, als sei stets wirkliches Metallgeld nöthig, um den Werth des Papiergeldes oder des Credits decken zu können. Was bedarf es jedoch dieses überflüssigen Mittelgliedes, wenn man statt dessen als Deckungsmittel die uns nöthige Waare unmittelbar beziehen kann?)

II. Der Gesammtwerth des Eigenthums, das Vermögen, hat sich als ein veränderlicher, durch Erwerb und Verkehr ins Unbestimmte zu steigernder gezeigt. Jedes Vermögen besteht daher

hiernach aus zwei Factoren: aus den besessenen Sachen, welche aber nur das untergeordnete Mittel, den blossen Stoff für die Erwerbung enthalten, und aus dem durch zweckmässige Bearbeitung oder kaufmännische Benutzung ihnen abgewonnenen Erwerbe.

Da man, der nächsten Voraussetzung gemäss, annimmt, dass dieser Erwerb sich ins Unendliche steigern lasse: so entsteht die Forderung unbedingter Freiheit der Production wie des Verkehres, überhaupt der schrankenlosen Concurrenz.

Auf diesem Standpunkte der Ansichten über das Vermögen befindet sich durchschnittlich die gegenwärtige Praxis und die wissenschaftliche Theorie. Beide mit ihrer Forderung unbedingter Concurrenz haben Wahrheit und Berechtigung in einer beschränkten Sphäre, keinesweges aber absolut. Ist diese Sphäre durchmessen und überschritten, so heben sie sich selbst auf und verwandeln sich ins Gegentheil ihrer ursprünglichen Absicht.

Man begehrt auf diesem Standpunkte unbedingte, sich selbst überlassene Freiheit des Thuns und Lassens, um dadurch, wie man hofft, das Vermögen am Intensivsten zu benutzen. Aber dieselbe Concurrenz verwandelt sogleich, wie man sieht, den Werth der einzelnen „Waare", und somit den Bestand des ganzen Vermögens, in einen unsichern und relativen. Es hängt nicht mehr vom objectiven Werthe der Sache, sondern von der unberechenbaren Concurrenz ab, was sie gilt. Das ganze Princip daher ist ein mangelhaftes, sich selbst aufhebendes; denn je mehr es sich ausbildet, desto mehr vernichtet es seinen ursprünglichen Zweck, den Werth des Vermögens auf sichere Weise zu erhöhen. Das Vermögen wird dadurch seinem wahren Werthe nach immer ungewisser, zufälliger, ungeschützter.

Dies erzeugt, als weitere mittelbare Folge, den schroffsten Gegensatz von Reichthum und Armuth und bei den dadurch nöthig gewordenen Wagnissen der Speculation sogar den plötzlichsten Wechsel zwischen beiden, aber als allgemeines Resultat eine völlige Unsicherheit des Privat- und des Gesammtvermögens. In diesem Zustande ist unser Eigenthum jedoch eigentlich rechtlos

gelassen, d. h. bei dem grössten Fleisse und eigener gewissenhafter Bemühung sind wir vor indirecter Beraubung nicht gesichert, gegen die wir zugleich völlig wehrlos sind. Damit ist das Eigenthumsrecht des Einzelnen ebenso sehr, als der Nationalwohlstand in seinen Grundfesten erschüttert: es ist der commercielle Krieg Aller gegen Alle, die Anarchie und das Chaos. Die Vernunft und List hat durch ihre falsche Steigerung das Widervernünftige ausgeboren.

Wir brauchen nicht weiter auszuführen, dass dies der wahre Zustand unserer gegenwärtigen Vermögensverhältnisse sei. Wirklich nur in ganz äusserlichem Sinne sind wir vor materieller Beraubung geschützt, während das wechselnde Steigen und Fallen der Werthe uns der steten Unsicherheit über unsern wahren Vermögensstand aussetzt.

III. Die Frage erhebt sich, was das eigentlich Sichernde sei für den Werth des Vermögens? Dies heisst zugleich: wodurch wir zum wahren Vermögen und damit zum vollen Genusse des Eigenthumsrechtes gelangen können?

Offenbar sind darin zwei von einander unabhängige, stets aber in Uebereinstimmung zu bringende Elemente zu unterscheiden: das eine, die möglichst vollkommene Arbeitsleistung, das andere ihr möglichst gesicherter Werth. Wie sich vorher schon, bei unserer Lehre vom Besitze, zeigte (§. 93.), ist dagegen das reale Innehaben von Sachen etwas Unwesentliches, ja Ueberflüssiges, und es ist wegen der weitern Consequenzen erheblich, auch in gegenwärtigem Zusammenhange daran zu erinnern. Unter der Voraussetzung, dass der zu bearbeitende Stoff zu jeder Zeit Jedem zugänglich sei, der ihn zweckmässig bearbeiten kann, ist der Begriff des Vermögens ein völlig idealer geworden: es besteht in der Fähigkeit (dem „Vermögen") einer körperlichen oder geistigen Arbeitsleistung, welche den sichern Unterhalt gewährt. Ein Vermögen dieser Art ist vollkommen genügend, bei relativer Besitzlosigkeit im Uebrigen. Jeder, der von einer Kunst- oder Wissensleistung lebt und oft dabei, wie die wandernden Virtuosen, die grössten Reichthümer sich erwirbt, (die er freilich nach dem gegenwärtigen Systeme

in bestimmten Geldsummen oder Renten besitzt, ebenso gut aber auch in eine ideale Leibrente verwandeln könnte, die ihm überall einen geehrten und reichlichen Lebensunterhalt sichert,) hat kein anderes Vermögen, als dies sein eigenthümliches Leisten.

Zugleich ist ersichtlich, worin nach diesem Systeme die wahre und einzige Vermögenserzeugung bestehe. Nicht in einer ganz zwecklosen Besitz- oder Stoffanhäufung, sondern indem Jeder die eigene Arbeitsleitung so sehr als möglich vervollkommnet, also im einzelnen Leisten sich ausbildet. Dies ist es, was man unter „Theilung der Arbeit" versteht und längst ausgeführt hat. Diese ist für den Einzelnen und dadurch für das Ganze das wahrhaft Vermögenerzeugende Princip.

Dazu muss treten das zweite, werthsichernde Princip. Dies liegt jedoch über den Bereich und die Macht jedes einzelnen Vermögenerzeugenden hinaus; er wird damit an die Gemeinschaft gewiesen. Die dabei zu lösende Aufgabe ist: Die vollkommenste Arbeitsleistung soll nur dem Maasse des Bedürfnisses entsprechen, und jedes Bedürfniss soll seine vollkommenste Arbeitsleistung finden. Hiermit wird der Werth des Vermögens zwar nicht ins Unendliche gesteigert, — dergleichen Begehren ist an sich schon ein widersinniges und erzeugt eben jenen Schwindel der Gewinnsucht, der unsere Vermögensverhältnisse zerrüttet, — aber er wird gesichert und ist bestimmbar in gewissen Gränzen.

Es ist daher die durch das Eigenthumsrecht dem Staate auferlegte Verpflichtung, durch ein beständig erhaltenes Gleichgewicht zwischen Production und Bedürfniss, d. h. durch Beschränkung der unbedingten Concurrenz über das Bedürfniss hinaus, jeder eigenthümlichen Arbeitsleistung den ihr gebührenden Werth zu garantiren. (Dass damit keine Zurückführung des Zunftzwanges oder Aehnliches beabsichtiget werde, wird der weitere Erfolg zeigen.)

Dies ist es, was an die Stelle der so vielfach begehrten „Organisation der Arbeit" zu treten hätte, über welche

man die unklarsten Vorstellungen hegt und die im Ganzen und vom Staate aus versucht, stets ein vergebliches, ja auch ausführbar ein heilloses Unternehmen bliebe. Nicht die „Arbeit“ soll organisirt werden, sondern der Verkehr; ebenso wenig soll die Concurrenz schlechthin aufgehoben werden, als der Sporn des Wetteifers und der Perfectibilität, sondern auch sie soll organisirt, ihrem chaotischen Zustande entrissen werden. Endlich soll nicht eine Werthbestimmung (ein Preis) für die einzelnen Producte vom Staate vorgeschrieben werden, sondern durch eine stets veröffentlichte Uebersicht des Verhältnisses zwischen Production und Consumtion Jedem Gelegenheit gegeben werden, ihren Preis selber zu taxiren und so sich vor Schaden zu sichern.

Wir sagen ausdrücklich: dies sei Rechtsaufgabe des Staates, nicht bloss etwas Wünschenswerthes oder Zweckmässiges. Ohne Lösung derselben ist, was erste Bedingung alles Rechts bleibt, das Vermögen keines Einzigen, also auch das Staatsvermögen nicht, vor indirecter Beraubung und unverschuldetem Untergange sicher gestellt, mithin der rechtliche Schutz des Eigenthums vom Staate nur unvollständig gewährt.

IV. Absurd wäre es jedoch, davon eine praktische Folgerung auf die gegenwärtigen Eigenthumsverhältnisse zu machen und etwa das Recht eines revolutionären Angriffs auf dieselben daraus herzuleiten. Kein Einzelner ist Schuld an diesem factisch dem Rechte noch nicht entsprechenden Zustande; er darf also auch nicht mit seinem rechtlich erworbenen factischen Eigenthume diese Schuld büssen. Es ist dies eine Frage der allgemeinen Organisation, des eingreifenden Zusammenwirkens aller besondern Richtungen im Staate. Hier aber darf man um der Grösse und der Complication der Ausführung willen von der Consequenz des Rechtes und von der Stärke seiner allgemeinen Forderung nicht das Mindeste nachlassen.

Aber aus denselben Gründen ergiebt sich, dass von den jetzt gegebenen Zuständen aus dieser Uebergang auch kein plötzlicher sein könne, weil dann wieder das Recht verletzt würde. Wir haben vielmehr im Folgenden zu zeigen, welcherlei Anknüpfpunkte dazu schon in den rechtlich begründeten Verhältnissen

liegen und wie der neue Zustand durch eine Art von innerer Vorsehung — organisch, nicht revolutionär — aus jenem sich entwickeln müsse. Unsere sociale Lage ist nicht so verzweiflungsvoll, wie der erste Blick des gründlich und aufrichtig Forschenden allerdings sie finden muss: der zweite zeigt eben, dass im Verderbniss selber die Keime des Heiles liegen, wenn man nur Ernst machen will mit ihrer Benutzung.

Desshalb aber gerade müssen wir gegen den hartnäckigen Wahn wiederholt Protest einlegen, als sei der gegenwärtige chaotische Zustand der Verkehrsverhältnisse der natürliche oder im Rechte begründete, als sei er wie ein unvermeidliches Schicksal ruhig dahinzunehmen. Dieser Lieblingssatz einer gewissenlosen Trägheit ist das erste Hinderniss zur Umkehr von dem verderblichen Pfade. Wohin uns die Wirkungen desselben bisher geführt haben, das sehen wir drohend genug von allen Seiten. Aber auch wenn wir auf den Geist, auf das Princip desselben zurückgehen, so erblicken wir Nichts als einen widrigen Vertilgungskampf Aller gegen Alle oder die Ausübung eines Rechtes des Stärkern, — nicht des Geschickteren, denn die Grösse des aufgewendeten Capitals giebt hier den Ausschlag, welchem der Aermere sicher unterliegt, — und als Effect endlich, statt der so sehr gepriesenen Wohlfeilheit der Producte, eine betrügerisch versuchte Verschlechterung derselben, kurz industrielle Gewissenlosigkeit und fortschreitende allgemeine Unsicherheit. Die innere Consequenz von diesem Allen kann jedoch nur auf den socialen Fanatismus der Malthus'schen Lehre zurückführen, dass der Unterschied der Reichen und Armen eben wie ein Naturereigniss anzuerkennen sei, dass jedoch Arme sein müssen, damit es Reiche geben könne! Dieser grund- und heillose Lehrsatz, wenn man ihn auch nicht mit Bewusstsein ausspricht, liegt dennoch jenen Thatsachen indolenten Zuwartens zu Grunde. Jetzt freilich muss es noch Arme und Ungebildete geben, damit die Mittel übrig bleiben der Minderzahl Reichthümer und Bildung zu erhalten. Wer aber wäre dreist genug zu läugnen, dass dies ein an sich rechtloser Zustand sei, dem so bald als möglich der rechte Staat ein Ende machen müsse? —

§. 96.

4. Die Bedingungen des Eigenthumsrechtes.

Zur Lösung dieser Frage ist im Bisherigen Alles vorbereitet. Nur daran ist noch bestimmter zu erinnern, dass hiermit zugleich die ganze sociale Aufgabe zusammenhängt. Das also völlig gesicherte Eigenthumsrecht enthält damit auch alle weitern Bedingungen zum ethischen Dasein des Menschen in der Gemeinschaft. Es lässt sich daher die ganze Aufgabe des Staates, als einer Rechts- und ethischen Gemeinschaft, dahin bezeichnen: dass er Jedem sein vollgenügendes Eigenthum zu garantiren habe. Dann sind seine Verpflichtungen gegen ihn erfüllt; er hat nunmehr sein Loos ihm selber zu überlassen.

Da Eigenthum in angemessener, der Vollpersönlichkeit Unterhalt und Musse sichernder Arbeitsleistung besteht (§. 87, §. 95, III.); da fernerhin Jeder ein ursprüngliches Recht auf Eigenthum in diesem Sinne hat (§. 87.): so ist das Eigenthumsrecht an ihm erfüllt erst unter folgenden Bedingungen:

I. Das wahrhaft Erzeugende alles Eigenthums und Vermögens ist eigenthümliche, möglichst gelungene Arbeitsleistung (§. 95. III.). Der Staat hat daher die Verpflichtung Jedem, bei freier Berufswahl, das Mittel zu verschaffen, sich zum möglichst vollkommenen Arbeiter zu bilden, — wodurch er auch, wie wir zeigten, der möglichst vollkommne Mensch werden wird nach seiner Art und Grundanlage (§. 92. III.). Ein System von Bildungsanstalten für das ganze Volk, für beide Geschlechter, ist daher die erste und wichtigste Pflicht des Staates.

Dies ist einer der Haupthebel, um uns über die drohende Gefahr und Hülflosigkeit der Gegenwart stätig und sicher in den bessern Zustand hinüber zu schwingen. Aber es ist kein der Gegenwart fremdes, erst ihr einzufügendes Institut: auf Volksbildung hat der Staat immer gehalten, seitdem er ein „christlicher“ geworden ist. Dennoch hielt er bisher ihre Pflege nur für eine seiner Nebenpflichten, während er sich einbildete, vieles Andere:

mächtige stehende Heere, auswärtiger Einfluss, starke politische Bündnisse und dergl., seien seine Hauptpflichten und dafür sei das Staatsgut zuerst zu verwenden. Anders wird es, wenn er dieses Irrthums inne geworden, wenn er deutlich erkannt hat, wie ihm bis zur Evidenz erwiesen werden kann, dass ein sittlich und technisch allseitig durchbildetes Volk die stete Quelle von Reichthum und Glück in sich selber habe und dass es von Aussen schlechthin unbesiegbar sei. Nichts verhindert aber, dass diese Einsicht nicht zur Stunde unsere Staatslenker ergreife und von nun an die leitende Maxime ihres politischen Handelns werde, noch dazu wenn sie sich überzeugen, dass dies Mittel das einzige sei, um die gegenwärtige Gesellschaft vor dem Untergange zu retten. Die stehenden Heere und ihre Polizeigewalt zur innern Bändigung der widerstrebenden Kräfte sind dies Mittel nicht! —

a) Jenes System von Bildungsanstalten soll Allen zugänglich sein; mithin muss es den Armen unentgeltlich, den Begüterten für eine verhältnissmässige Abgabe seine Dienste darbieten. Je mehr indess die Armuth durch die Volksbildung abnehmen, je mehr daher gleichmässigere Vertheilung der Güter eintreten wird, desto weniger wird es künftig noch solche Individuen geben, die auf unentgeltliche Ausbildung Anspruch machen. Diese Maassregel ist daher nur eine vorläufige, für jetzt aber nothwendige.

b) Das System der Fachs- und Berufsschulen muss sich auf ein ebenso durchgebildetes System allgemeiner Volks- oder Vorbereitungsschulen, nicht weniger auf eine wohlorganisirte Familienerziehung gründen, welche uns in den allgemeinen Begriff der Familie und der religiösen Bildung hinüberleiten. So ergiebt sich auch von dieser Seite, wie jene Frage nach den „Bedingungen des Eigenthumsrechtes" mit allen übrigen Problemen der Ethik zusammenhängt und dass z. B. nur aus der rechten Familie und durch eine wohlgegründete religiöse Bildung der rechte Arbeiter und rechte Eigenthümer (beides ist Eins) hervorgehen kann.

c) Ebenso folgt daraus: Was allein den Staat darüber erhebt, blosse Zwangs- und Polizeianstalt zu sein, was ihm ethi-

schen Werth und innere Ehre giebt, ist lediglich seine Sorge für die allgemeine Bildung, und zwar ausdrücklich in Bildungsanstalten für Alle — von Rechtswegen. Diese sind wahrhaft das gemeinsame Eigenthum Aller, zugleich die Spitze und der Ausgangspunkt alles übrigen Eigenthums; denn sie sind das eigentliche Mittel aller Eigenthumserzeugung. Daher hat die Blüthe des Staats an ihnen seinen wahren Maassstab. Wollte der Staat nun daneben noch Bildungsanstalten für besondere Stände errichten (Adels- Cadettenschulen und dergl.): so wäre dies nicht nur überflüssig, sondern absolut widersinnig; denn es würde der freien Neigung und der unbeschränkten Berufswahl, den ersten Bedingungen aller gelingenden Erziehung und Bildung, ins Angesicht widersprechen.

II. Der Zweck ist für Jeden seine Subsistenz als einer „Vollpersönlichkeit“ d. h. zugleich als Hauptes einer Familie, und der möglichste Grad von Musse (§. 87. I.). Jedenfalls ist die erstere die zunächst zu erreichende, zugleich die unumgängliche Bedingung; die Musse oder was dasselbe bedeutet, der Wohlstand ist sodann die weitere, immer höher zu steigernde Folge vollkommner Eigenthumszustände.

Jeder Arbeitsfähige und zu eigenthümlicher Arbeitsleistung Gebildete hat daher das Recht durch sie seine Subsistenz zu finden, und wo möglich ferner auch Musse oder Wohlstand. Er hat das Recht, sagen wir und verweisen darüber auf das Vorhergehende (§. 95. III.). Sobald Jemand in einem gegebenen Staatszustande von seiner Arbeit nicht leben kann, ist das, was nach dem Rechtsbegriffe sein Eigenthum wäre, ihm noch nicht gewährt: das Eigenthumsrecht ist in Bezug auf ihn unerfüllt geblieben und er wäre an sich rechtlich nicht verbunden, das Eigenthum der Andern anzuerkennen, weil sein Begriff auf Wechselseitigkeit sich gründet (§. 94.). Ueberhaupt ruht unter dieser Voraussetzung der ganze gesellschaftliche Zustand nur auf einer factischen, nicht auf einer absolut rechtlichen Grundlage.

Wir haben schon anerkannt, dass diese grosse Aufgabe des Staates nur allmählig und nur annäherungsweise gelöst

werden könne. Wir kämpfen hier allein für principielle Anerkennung derselben als seiner ersten Pflicht. Dass er jedoch indirect sie schon längst anerkannt habe, beweisen die Armentaxen und Alles, was von öffentlicher Wohlthätigkeit hierher gehört, — erstere sicherlich eine der kurzsichtigsten Maassregeln, weil sie die Armuth vermehrt, statt sie zu hindern, weil sie die Lässigkeit und Faulheit anerkennt und das Nichtseinsollende gleichsam sanctionirt. Darin verrathen sich jedoch von Neuem die Halbheit und die principienlosen Widersprüche in unsern gegenwärtigen Staatszuständen. Wenn man die Pflicht anerkennt für die Armuth zu sorgen, so ist dies zweckwidrig und ungereimt, wenn man nicht zugleich die weit nöthigere Verpflichtung übernimmt, sie zu verhüten. Jene Pflicht schliesst diese in sich; und die Summe, die man für jenes verwendet (z. B. in England), thäte man besser für Volksbildung und für Organisation des Verkehrs zu verwenden.

So lässt sich nicht daran zweifeln: an sich, gleichsam im Grunde seines Gewissens, erkennt der moderne Staat jene Verpflichtung vollständig an; er soll sie aber auch ausdrücklich übernehmen und seine übrige Organisation auf ihre Erfüllung richten. Hier jedoch wird die Ethik billig sich enthalten, darüber in einzelne Vorschläge einzugehen, welche der Politik und der Staatswirthschaftslehre zu überlassen sind. Nur das ist ihr Beruf, aus den gegebenen Prämissen sämmtliche Folgerungen zu ziehen, aus denen sich auch die Ausführbarkeit jener Aufgabe ergeben dürfte.

a) Man hat viel von einer Organisation der Arbeit durch den Staat gesprochen. Wir mussten sie (§. 95, III.) unter den gegebenen Verhältnissen als unausführbar verwerfen, wiewohl der Gedanke an sich nichts Widersprechendes enthält und in kleinerem Maassstabe nicht nur ausführbar ist, sondern ausgeführt werden muss. Desshalb ist es am Orte, sich über die wahren Gründe nicht zu verblenden, an denen die bisherigen Versuche scheitern mussten, um den Hebel der Abhülfe auch hier am rechten Orte anzusetzen. Das Unausführbare der zuerst von R. Owen in England, dann auch in Frankreich gemachten Ver-

suche einer Organisation der Arbeit lag eigentlich darin, dass man plötzlich und mit einer durch keinerlei sittliche und technische Erziehung vorbereiteten Generation diese Versuche machte. Wenn ihr einer verwilderten, durch langen Druck tief missstimmten, genusssüchtigen Menge von ihrem Rechte auf Arbeit sprecht: so versteht sie darunter nur das Recht privilegirten Müssiggangs. Der frühern unbelohnten Ueberbürdung gegenüber wird Jeder so wenig als möglich arbeiten, so viel als möglich Lohn begehren, und das Ganze wird, wie Proudhon es richtig bezeichnet hat, in eine Ausbeutung des Fleissigen durch den Trägen, des Fähigen durch den Unfähigen entarten, was den Untergang in sich selber trägt. Dieser Erfolg ist zu beklagen, aber leicht zu erklären. Es wird noch lange dauern, bis bei den untern Classen, die von dem Gefühle des lange an ihnen unterdrückten Rechtes erfüllt sein müssen, auf den gesund und unbefangen wirkenden Rechtssinn zu rechnen ist, welcher der angemessenen Gleichheit von Verdienst und Belohnung unbedingt sich unterwirft. Man entwöhne daher vor Allem durch ein besseres Beispiel das Volk von dem tiefliegenden Misstrauen gegen jeden von Oben kommenden Einfluss, was die erste Bedingung ist, um dauernde Reformen möglich zu machen, und die in uns Allen schlummernde Ehrfurcht vor dem Gesetze der Gerechtigkeit wird von selbst wirken und Grundlage werden einer neuen Zeit. In einem mit Offenheit und unbeugsamer Gerechtigkeit verwalteten Ganzen wird der Einzelne es nicht aushalten, ungerecht und hinterlistig zu sein; er wird die ursprünglichen Kräfte seiner sittlichen Natur walten lassen, weil er nicht mehr nöthig hat, die entgegengesetzten hervorzukehren.

b) Hier ist jedoch die Aufgabe des Staates, als solchen, keinesweges eine Organisation der Arbeit, sondern wie wir es schon bezeichneten, eine Organisation des Verkehrs (§ 95, III.). Diese jedoch soll der Staat vollbringen, weil er allein es kann. Vom höchsten Punkte der Uebersicht über alle Kreise der Beschäftigungen kann er allein bestimmen, wo die Concurrenz zu hoch gespannt, wo dagegen Mangel und Bedürfniss ist. Der Gesammtbedarf jedes im Umkreise des Staatsgebietes zu gewin-

nenden oder von Aussen zu beziehenden Natur- und Arbeitsproductes muss ihm bekannt sein, ebenso kann er wenigstens annähernd den Gesammtertrag kennen, den das eigene Land liefert. Die Durchschnittsparallelen von beiden müssen in bestimmten Zwischenräumen öffentlich bekannt gemacht werden, als das Normirende und in Gleichgewicht Bringende alles Verkehrs. Aber auch dies ist nichts Neues oder eine überschwängliche Anmuthung an den Staat. Solche Veröffentlichungen hat er schon oft nöthig gefunden, aber nur gelegentlich und ohne durchgreifende Organisation dieser Maassregel; ganz analog dem, was wir über die Behandlung des Armenwesens sagen mussten: in der Regel beziehen sich diese Bekanntmachungen bloss auf den Verkehr der nächsten Lebensbedürfnisse und haben auch dann mehr den Charakter einer nachkommenden Notiz, als eines voraussehenden und verhütenden Verfahrens. *) Wir enthalten uns darüber mit Absicht einzelner Vorschläge, sind aber überzeugt, dass das Princip einer solchen „Organisation des Verkehrs", wenn es nach allen Seiten ausgebildet würde, einer allharmonisirenden Vorsehung gleich, ohne irgendwo zwingend oder gebietend einzugreifen, alle Theile der landwirthschaftlichen und industriellen Thätigkeit leitend überwachen könnte. Hierauf ist jedoch unserer Meinung nach der Einfluss des Staates, als der centralisirenden Macht, zu beschränken.

*) Was in diesem Betrachte auch nur der Sorgfalt des Privatfleisses möglich sei, zeigen die Engländer in ihren statistischen Werken und Reports, den noch nicht übertroffenen Mustern von Genauigkeit und praktischem Werthe. Bis auf die einzelnen Handelsartikel und die Concurrenzverhältnisse des Londoner Strassenverkehrs herab hat neulich ein Engländer die Industrie und Erwerbszweige, welche die Hauptstadt Englands darbietet, uns geschildert: (Henry Mayhew, *the London Labour and the London Poor; a cyclopaedia of the condition and earnings of those, that will work, those that can not work and those that will not work. Vol. I. London* 1850; im Auszuge von A. Springer „zur Naturgeschichte der Gesellschaft" im Deutschen Museum 1851, 21. Heft S. 668—677.) Welche Resultate für den Staatsökonomen ebenso, wie für den Erwerbenden müssten sich ergeben, wenn solche Uebersichten von ganzen Ländern, zunächst vom eigenen Vaterlande, ihnen dargeboten würden!

§. 97.

Auf diese vom Staat gegebene Grundlage wäre nun eine von den einzelnen Beschäftigungskreisen selbstständig ausgehende Organisation der mannigfachsten Art zu gründen. Jeder dieser Arbeitskreise bildet einen Stand, innerhalb desselben besondere Innungen, in welche Jeder zuzulassen wäre, der seine Arbeitstüchtigkeit beweisen kann. Hierdurch wird einestheils dem alten Zunftzwange gewehrt, anderntheils das jetzt schrankenlose Sicheindrängen unbrauchbarer oder unfähiger Subjecte in die Handwerke gehindert. Jeder Stand hat überhaupt seine Ehre, seinen Ruf selbstständig zu vertreten durch solche Meisterprüfungen, welche in angemessener Form wieder herzustellen nicht nur als zweckmässig erscheint, sondern als absolut durch das Recht geboten. — Jede Innung ferner hätte sich nun in's Einzelne zu organisiren nach der Eigenthümlichkeit ihrer Beschäftigungen: — im Landwirthschaftlichen z. B. durch Vereinigung zu grössern Ganzen durch Ackerbaucolonien, wie sie in England, Frankreich und Belgien schon versucht worden sind; *) in den eigentlichen Gewerken durch Einrichtung gemeinschaftlicher Arbeitswerkstätten, gemeinsamen Ankauf der Rohprodukte, durch Gewerbhallen, durch Arbeitercassen für Erspartes oder zu Vorschüssen und vieles Aehnliche. Von allen diesen im Grossen durchgeführten Maassregeln aus könnte auf praktische und darum conservative Weise eine Organisation der Arbeiterverhältnisse (nicht der „Arbeit") begonnen werden, welche die Grundlage einer neuen Existenz für diese wichtigste Menschenclasse im Staate werden müsste.

---

*) Ducpétiaux in seinem Werke: „*de la condition physique et morale des jeunes ouvriers*" (*Bruxelles* 1842) giebt darüber die vollständigsten Nachweisungen nach den von ihm selber in Frankreich und England gemachten Beobachtungen. In einem Artikel im Decemberhefte der „*revue encyclopédique*" von 1832 hat er die äussern Gründe angegeben, wesshalb sich die landwirthschaftlichen Colonien in Belgien nicht halten konnten. (Wir verdanken diese litterarische Nachweisung dem Werke von H. Ahrens über „Rechtsphilosophie", deutsch von Wiek 1846. S. 309.)

Mit Einem Worte: was bisher sporadisch und zusammenhanglos versucht worden ist, muss zu einem zusammenwirkenden Ganzen sich vereinigen, und das einzeln schon Angefangene aber wegen mangelnden Zusammenwirkens Misslungene, in umfassendem Maassstabe und unter der Garantie Aller wiederbegonnen werden. Nur der grosse Gedanke der Gegenwart, die freie Association, kann uns die neue Zukunft bereiten, aber nicht wie die bisherigen verkehrten Versuche ihn uns zeigen, welche ihn darum in Verruf bringen mussten. Er ist nicht das Princip der Revolution, der tumultuarischen Ueberstürzung, sondern das directe Widerspiel derselben und das einzig rettende Gegengewicht. Allein das frei wirkende Bedürfniss und die friedliche Ueberzeugung kann und soll hier wirken. Hier ist es, wo die Selbstvervollkommnung unmittelbar wieder in die ergänzende Gemeinschaft übergeht und umgekehrt. (Vgl. §. 11.)

I. Der Geist der Association daher, dem wir das Wort reden, wird nicht bloss dem Selbsterhaltungstriebe oder dem Nutzen zu Gute kommen; ja er wird deren einseitige Wirkungen vielmehr hemmen und beschränken. Jede Genossenschaft, in die wir treten, soll wie ein sittliches, heilige Pflichten uns auferlegendes Band betrachtet werden, und sie kann es auch, wenn in ihr der Ausdruck des Berufes erkannt wird (§§. 68. 71.), der eigenthümlich sittlichen Lebensaufgabe, der wir zugewiesen sind; wenn wir uns zur Einsicht erheben, dass durch diese nicht weniger, wie durch die Pflichten in der Familie, die göttliche Stimme der Pflicht zu uns spreche. Die bürgerliche Stellung, die Gemeine, der wir angehören, der Stand, dem wir mit freier Wahl uns gewidmet, sind ebenso viel sittliche Bande, die uns umschliessen. Um aber diese allein stichhaltende Ueberzeugung in Allen zu gründen und zu befestigen zeigt sich von Neuem das Bedürfniss einer sittlich religiösen Volksbildung als die gemeinsame Grundlage und der zuerst zu sichernde Ausgangspunkt; — wovon im letzten Abschnitte unseres Werkes bei dem Begriffe der „innern Mission“.

II. Wie der Staat und jede Gemeinschaft in ihrem Kreise damit neue Pflichten zu übernehmen hat ihren Angehörigen gegenüber: so haben sie auch dadurch neue Rechte über dieselben gewonnen. Beide dürfen von Rechtswegen keinen Müssiggang dulden und keine Berufslosigkeit. Sie müssen ferner jeder sittlichen Untüchtigkeit wehren. Auch hier nämlich sind wir am Wenigsten im Stande, für die vernunftlose Willkür, die gegenwärtig dem Einzelnen gestattet, sich nach Belieben zu Grunde zu richten, irgend einen Spielraum oder eine Anerkennung übrig zu lassen, wie der abstracte Rechtsstaat es thut und wie der gemeine Liberalismus es unter die Palladien der persönlichen Freiheit zählt.

Eine in ihren Eigenthumsverhältnissen vollständig organisirte Gemeinschaft, welche dadurch Jedem sein Eigenthum sicher garantirt, erhält auch das Recht, den Müssiggang zu bestrafen; denn das entartete Individuum verstösst nicht nur gegen die erste sittliche Selbstpflicht, sondern es verkürzt auch alle Andern in ihren Eigenthumsrechten, da sie Mitgaranten seines Antheils an Eigenthum sind; so gewiss nicht bloss das Bedürfniss, sondern auch die Würdigkeit über diesen Antheil entscheiden soll. Dieses Recht der Bestrafung wird den Einen sehr bedenklich, den Andern völlig unausführbar erscheinen; und dennoch ist es unabtrennlich vom Begriffe der Genossenschaft und ist unwillkürlich in jeder geübt worden, die sich dauernd behaupten wollte. Die alten Zünfte, in diesem Betracht hochehrenwerth, beaufsichtigten den sittlichen Lebenswandel und die Ehrenhaftigkeit ihrer Mitglieder und stiessen den Unwürdigen aus. Die freien Arbeiterverbände, welche sich in Frankreich (namentlich in Paris) gebildet haben und von denen Fallati uns eine anziehende Schilderung entwirft, *) legen nach freiwilliger Uebereinkunft sich Strafen auf für die Vergehen gegen die Sitte und

*) „Gewerbliche und wirthschaftliche Arbeiterverbände in Frankreich von J. Fallati“ in der „Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft“ VII. Bd. 1851 S. 763. 64. Wir können uns nicht versagen, wegen der Wichtigkeit dieses sittlichen *Selfgovernment* folgende Aeusserungen des Verfassers auszuheben: „Die Arbeiter in diesen Verbänden halten jedoch nicht

den Anstand, welche den Geist ihrer Gesellung gefährden würden. Der Träge, Lässige sodann wird durch sich selbst gestraft, indem die geringere Leistung den geringeren Lohn empfängt. Die Strafe ist solchergestalt auf ächt teleologische Weise das Resultat seines Vergehens: er sinkt in gleichem Maasse an Wohlstand herab. Dergleichen Strafen aber haben sicherlich Wirkung, indem sie zugleich die Quelle des Wohlstandes im geordneten Fleisse neben sich erblicken lassen. Das nämlich ist bei den gegenwärtigen unorganisirten Concurrenzverhältnissen das Niederdrückendste für den Arbeiter, sogar für den kleinern Handwerker, welcher der Fabrikproduction nicht die Wage halten kann, dass er selbst bei Fleiss und Sparsamkeit allmählig verarmen muss. Den Ungeschickteren, Talentlosen, aber Fleissigen, kann die Genossenschaft wenigstens vor eigentlichen Lebenssorgen schützen, wenn ihm seine Leistung auch nur einen untergeordneten Platz in seiner Innung giebt. Dies ist ein Geschick, welches, für ihn selber unvermeidlich, dennoch nicht mehr, wie jetzt, das Gepräge eines blinden, ungerechten Zufalls, sondern der waltenden Gerechtigkeit an sich trägt. Er hat darin ein Unbegreifliches anzuerkennen und ihm in Demuth sich zu unterwerfen; ohne Reue und falsche Zerknirschung, wenn er

---

nur wenigstens ebenso strenge — ohne Zweifel viel strenger — auf Sitte und Ordnung, als die Meister und Fabrikherrn, sondern gerade, weil sie es aus freiem Entschlusse und mit der Erkenntniss der Nothwendigkeit thun, hat diese Sitte und Ordnung für sie eine viel höhere Bedeutung, als sie dort haben kann, wo sie nur äusserlich aufgelegt ist. Sie hebt nothwendig die Einzelnen in ähnlicher Weise, wie es das Bewusstsein thun muss, Mitschöpfer und Miteigenthümer eines Geschäftes zu sein, das sich seinen Bestand unter grossen Schwierigkeiten errungen hat." Was hier der Verfasser bloss von Arbeiterverbänden für Gewerbs- und industrielle Zwecke, gesagt hat, lässt sich dies nicht auf alle Innungen, auch die für geistige oder wohlthätige Zwecke anwenden? Liegt überhaupt nicht in allem freien Vereinswesen der Antrieb sittlichen Wetteifers, der ebenso zur Selbstvervollkommnung wirkt, wie reines Wohlwollen erzeugt, kurz die ganze „Idee ergänzender Gemeinschaft" in ihren Wirkungen darlegt? Wir werden die reine, von allem besondern Inhalt abgezogene Form davon später in einer sehr hochstehenden Gestalt humaner Gemeinschaft — in der „Freundschaft" — wiederfinden.

das Bewusstsein der eigenen gewissenhaften Selbstbildung in die Wagschale legen kann.

Aber wir müssen hierin noch einen Schritt weiter gehen! Unbekümmert um eine kurzsichtige und in sich selber unklare Philanthropie, behaupten wir alles Ernstes, dass unter den wichtigen Hülfsmitteln der Wiederherstellung das Censorenamt, wie alle Kernvölker des Alterthums und unsere Voraltern es besassen, im Schoosse der Gemeine wiederhergestellt werden müsse. Wie es jedoch zu organisiren sei, damit werden wir in einen andern Kreis der Betrachtung, in die sittlich-religiöse oder kirchliche Gemeinschaft, verwiesen; wovon später.

III. In diesem Systeme von Organisationen könnte auch die Gütergemeinschaft, gänzlich oder theilweise ausgeführt, wenigstens einen untergeordneten Rang einnehmen. Bei einfachen Lebensverhältnissen und bei Vereinen von geringer Ausdehnung ist sie anwendbar, und erzeugt dann einen mässigen, aber gesicherten Wohlstand. (Und so ist sie im Einzelnen schon angewandt worden, oft mit glücklichem Erfolge, aber unter individuellen, zum Theil unter vorübergehenden Bedingungen, wie in den ersten Christengemeinden, bei den Mönchsorden und theilweise auch in der Brüdergemeinde: das merkwürdigste Beispiel einer modificirten Gütergemeinschaft bietet endlich der einst trefflich eingerichtete Jesuitenstaat in Paraguay, dem noch jetzt viele einzelne Maassregeln entlehnt werden könnten.)

Die Beobachtung freilich, dass Privaterwerb und Sondereigenthum, mit der Möglichkeit einer Vererbung an die Familie, ein Hauptsporn des Fleisses sei, ist vollkommen richtig; aber nur unter den gegenwärtigen socialen Bedingungen ist es nöthig ihn anzuwenden. Ist Jedem gesichert, dass er nach dem Maasse seines Verdienstes stets ein materiell sorgenfreies, in der Gemeinschaft geehrtes Leben führen könne, ist bei seinen Angehörigen für eine gleiche Zukunft gesorgt nach denselben Bedingungen ihres innern Verdienens: so wird er, wenn er auch nur klug und selbstsüchtig zu rechnen versteht, diese völlig gesicher-

ten, durch die Gesetze des Staats und der Gemeinschaft gewährleisteten Aussichten weit vorziehen den ungewissen und factisch immer unsicherer werdenden Hoffnungen vereinzelten Erwerbes, denen neben das mögliche Gelingen auch das Misslingen gestellt ist. Das ist ja eben der Neid der Privatclassen gegen die Staatsbeamten, dass diesen ein gesetzliches Einkommen gesichert bleibt, während sie selber unaufhörlich von den Schwankungen des commerciellen Verkehrs abhangen, wobei jeder Verlust auf den Einzelnen zurückfällt, während bei gemeinsamen Unternehmungen Verlust und Gewinn für Jeden gefahrloser sich vertheilen würde. Dabei sind auch die sittlichen Nebenerfolge dieser Einrichtung nicht gering anzuschlagen, indem bei dem Systeme gemeinsamen Betriebes und gesetzlich geregelter Gewinnvertheilung der unablässige Neid und Hass über die wechselnden Vortheile und Nachtheile, die stete Quelle rechtlicher Streitigkeiten über das Mein und Dein, mit einem Male gänzlich abgeschnitten sein würde.

Dies Alles braucht jedoch bis zu eigentlicher Gütergemeinschaft gar nicht ausgedehnt zu werden, die vielmehr bei dieser Organisation des Verkehres immer gleichgültiger wird. Wir möchten dabei sagen, was Epikuros auf die Erinnerung erwiederte, dass den Freunden alle Güter gemeinsam sein müssten: dies sei etwas Untergeordnetes und an sich Zufälliges, ja es setze Misstrauen voraus. Wer nur sicher ist, im Falle der Noth Hülfe zu finden bei seinen Genossen, dem ist es völlig gleichgültig, ob er vorher schon realer Mitbesitzer des Gutes sei oder nicht, wenn ihm nur rechtlicher Antheil daran gegönnt ist.

IV. Am Schlusse dieser allgemeinen Betrachtungen angelangt, können wir die Frage nicht umgehen, wie unser System der Organisation sich zu den ökonomischen Bedürfnissen verhalte, die gegenwärtig am Nächsten und Dringendsten Befriedigung fordern. Es ist das unbestreitbare Verdienst von Proudhon, durch den Beweis, dass der bisherige Gegensatz von Capital und Arbeit zum immer steigenden Elend führen müsse, ebenso durch die Untersuchung, was innerhalb der wechselnden und illusorischen Werthe das wahrhaft Werthbestimmende für die Dinge sei — er

beantwortet die Frage wie wir: nur die darauf verwendete Arbeit, — das zu lösende ökonomische Problem auf den doppelten Ausdruck zurückgebracht zu haben: es sei die Aufgabe jedem Arbeitenden ein zinsfreies Capital zu verschaffen, das er in Arbeitswerthe verwandeln und so zurückzahlen kann. Ebenso müsse er, ohne die Vermittlung von Metallgeld, die Arbeit selbst in Geld verwandeln und dadurch zu allen andern ihm nöthigen Werthen gelangen können: — mit Einem Worte ein allgemein organisirter Credit soll an die Stelle des bisherigen Verkehres treten und den Gegensatz von Capital und Arbeit völlig aufheben. Die allgemeine „Volksbank", in der alle Arbeitswerthe zusammenfliessen, regulirt diesen neuen Verkehr, indem sie Jedem gut schreibt, was er verdient, und abschreibt, was er verzehrt hat. *) Diese Ansicht, die übrigens auf richtigen allgemeinen Grundsätzen über die wahre Natur des Vermögens und der eigentlich wertherzeugenden Kraft beruht, ist jedoch, wie wir zeigten, im Grossen niemals vollständig ausführbar, so gewiss sich der Staat nicht in eine blosse ökonomisch-finanzielle Bankanstalt verwandeln lässt, noch mehr darum, weil auch jener Plan einer allgemeinen Volksbank an sich unthunlich bleibt. Sogar dem Staate ist es unmöglich, bei den unendlichen Complicationen aller Verkehrsverhältnisse das Allgemeine und das Einzelne so zu überblicken, um jedes Arbeitsproduct in jedem Augenblicke auch nur annähernd nach seinem gerechten und sichern Werthe zu fixiren. Die Volksbank würde bei annähernden Werthen stehen bleiben müssen, und so entweder den Einzelnen übervortheilen, d. h. ihrer eigentlichen Bedeutung widersprechen, oder wenn sie nach dem höchsten Werthe zahlte, wie sie der Voraussetzung nach soll, daran selber zu Grunde gehen. Ueberhaupt lässt sich in den allgemeinen Verkehrsverhältnissen das Schwanken der Werthe und die Möglichkeit von Verlusten gar nicht aufheben; es lässt sich nur vermindern und was die Hauptsache ist, durch gemeinsamen Antheil unschädlich machen; während bei Proudhon's Volksbank die absolute

*) Vgl. Proudhon's Lehre in unserer „Ethik" Bd. I. §. 320—323.

Werthbestimmung die Absicht ist. Desshalb müssten in ihr entweder alle Gewinne zusammenfliessen, oder sie hätte alle Verluste zu tragen, was Beides gleich unstatthaft ist. Sie wird daher, in ihrem wahren Begriffe festgehalten, unausführbar; in laxerer Anwendung ist sie überflüssig und sogar unzweckmässig. Indem wir daher dies universale und zugleich radicale Hülfsmittel Proudhons ablehnen müssen, wenden wir uns dem andern, schon bezeichneten zu, welches ebenso vielseitig ausführbar ist, als es befestigend auf die gesellschaftlichen Zustände wirken muss, indem es sie nicht auflöst, sondern einem jeden auf eigenthümliche Weise sich anpassen lässt. Wir meinen die Association von Untenher und in kleinern Kreisen für jede Gestalt der Verkehrsverhältnisse. Die grosse ökonomische Aufgabe der Gegenwart, den Gegensatz von Capital und Arbeit auszugleichen und beide stets auf einander treffen zu lassen, deren praktische Lösung Proudhon nicht gefunden hat, weil er den Knoten gewaltsam und mit einem einzigen Centralinstitute, der Volksbank, durchhauen will, kann nur in kleinern Vereinen, bei übersehbaren Verhältnissen, glücklich gelöst werden. Der Einzelne, der bisher schutz- und machtlos allen Lasten und Gefahren der Concurrenz preisgegeben war, schliesst sich mit seinen Leistungen und seinen Bedürfnissen besondern Vereinen an, um Arbeit und Capital zugleich zu finden, Gewinn und Verlust durch Theilung mit den Andern erträglicher auszugleichen und aus dem gemeinsamen Vorrath zugleich besser und wohlfeiler sein Leben zu bestreiten. Dann bedarf es keiner „Volksbank" mehr, und ebenso wenig einer gleich unausführbaren „Organisation der Arbeit" von Obenher. Und damit man nicht sage: das seien unpraktische Entwürfe, so liegen schon Proben solcher Vereine vor uns aus allen Kreisen des Verkehrs, wie sie in England, Frankreich, Belgien bestehen, und im Einzelnen auch in Deutschland sich zu bilden anfangen, die bei ihrer entschieden segensreichen Wirkung immer weiter sich ausbreiten sollten. *) Und so glauben wir nicht nur überhaupt

*) Das Einzelne dieser Thatsachen und der dabei angewendeten Hülfsmit-

ausführbare Mittel vorzuschlagen, sondern auch solche, die von Stund an ohne alle Umwälzung und Gewaltsamkeit in Ausführung gebracht werden können, ja die überall schon einzelne An-

---

tel gehört nicht hierher. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die wichtigen Mittheilungen V. A. Huber's, der früher in seinem „Janus" und in der „Concordia", jetzt so eben in einer eigenen Schrift: „Ueber die cooperativen Arbeiterassociationen in England" (Berlin 1852) die Einrichtung solcher freien Vereine lebhaft bevorwortet und an der Organisation derselben in England zeigt, dass ihre Grundsätze praktisch bewährt seien und sich überall in Anwendung bringen liessen. Je weniger wir seine politischen Ansichten theilen, desto willkommner ist uns hier seine Beistimmung. Auch zeigt er sehr richtig, dass das Wesen der Association in diesem rein praktischen Sinne politisch völlig neutral sei und jeder Staatsform sich anschliessen könne. Doch wird er zugeben, dass sie sich am Wenigsten vertrage mit dem in Deutschland und Frankreich noch vorwaltenden Geiste bureaukratisch bevormundenden Regierens. Ebenso ist nicht genug daran zu erinnern, dass es unter uns in Deutschland erst einer sehr allmähligen politisch-socialen Erziehung bedürfe, um dem Sinne für Association und Gegenseitigkeit, welcher dem Engländer bei seiner nirgends hemmenden und elastisch beweglichen Verfassung anerzogen ist, aus unsern jahrhundertelang angebildeten „Unterthanen"-Gewohnheiten zum Siege zu verhelfen. — Noch reichhaltiger ist die Litteratur über das Vereinswesen der Handwerker und Gewerbtreibenden in Frankreich. Ausser A. Cochut: *„Les associations ouvrières, histoire et theorie des tentatives de réorganisation industrielle, opérées depuis la révolution de* 1848" *Paris* 1851, worin er die einzelnen frei gebildeten Vereine der Handwerker in Paris schildert, ihre Kämpfe und ihr allmähliges Gelingen, ihre innern Gefahren und die Mittel dagegen, und worin er ausserdem die Einrichtung einer *„société de l'humanité"* zu Lille beschreibt, welche zugleich die wohlfeilere und bessere Beschaffung der täglichen Bedürfnisse durch Engros-Einkauf mitübernommen hat: liegen eine Reihe von Zeugnissen der französischen Oekonomisten, im Uebrigen der stärksten Gegner des Socialismus, über die praktische Ausführbarkeit dieser Art von Association vor. Michel Chevalier in der *„Revue des deux mondes* 1848, Bd. XXI. S. 1077, beruft sich auf Namen wie Rossi, Wolowski, Dünoyer u. A. In Deutschland haben Robert Mohl in „Rau's Zeitschrift für die Staatswissenschaften" 1835, Bd. II. S. 179, von Kleinschrod, H. Schulze („Mittheilungen über gewerbliche und Arbeiterassociationen" Leipzig 1850) I. Fallati (in dem schon angeführten Aufsatze: „Gewerbliche und wirthschaftliche Arbeiterverbände in Frankreich": Tübinger Zeitschrift für die Staatswissenschaft Bd. VII. S. 728—768) u. A. für diese Idee gesprochen; und Volz hat in derselben Zeitschrift (Bd. VII. S. 113. ff.: „Die Fabrikbevölkerung des Ober-Elsass im J. 1850") die Anfänge einer ökonomisch-sittlichen Organisation der Lebensverhältnisse der dortigen Arbeiterbevölkerung geschildert, welche um ihrer allgemeinen Anwendbarkeit willen die höchste Beachtung verdienen.

knüpfungen und Beispiele im Gegebenen finden. Denn der Gedanke der Association ist ein so alter, zugleich aber auch ein so ewig junger, vielgestaltiger und elastischer, dass auf seine vollständige Durchführung wohl der Uebergang in eine neue Zeit gegründet werden kann. Er ist zugleich die praktische Durchführung des wichtigen ethischen Lebensgesetzes: dass die Vollkommenheit der Gemeinschaft und die des Einzelnen unabtrennlich seien und mit unauflöslicher Wechselseitigkeit sich bedingen; oder noch abstracter ausgedrückt: dass in der Idee ergänzender Gemeinschaft „Wohlwollen" und „Vollkommenheit" auf einander hinweisen. Das Princip der Association löst eben diese Aufgabe auf's Augenfälligste: der klar erkannte Vortheil der Genossenschaft ist auch der des Einzelnen und umgekehrt. Der jetzt unser sociales Leben vergiftende Widerstreit zwischen Sonder- und Gesammtinteressen ist hier zu praktischer Ueberzeugung gelöst; der kurzsichtigen Selbstsucht beider ist ihre Spitze abgebrochen. Was die Religion endlich zur Wahrung und Befestigung dieses Geistes beizutragen habe, wird sich zeigen.

V. Nur ein sociales Problem bleibt noch in diesem Zusammenhange zu berühren. Wenn unter den jetzt gegebenen Bevölkerungsverhältnissen es durch die angegebenen Mittel für möglich erkannt werden muss, das höchste Rechtsproblem zu lösen: „Jedem sein Eigenthum zu garantiren in der Gemeinschaft": so wird bei der jetzt in stätigem Verhältnisse steigenden Vermehrung des Menschengeschlechts nach dem natürlichen Laufe der Dinge ein Zeitpunkt kommen, wo jene Stützen brechen und auch die neuen Hülfsmittel sich als ungenügende erweisen. Malthus hat bekanntlich zuerst darauf hingewiesen, wiewohl er eine falsche Proportion zwischen Zunahme der Bevölkerung und der Ernährung aufstellte. *) Er selber weiss nach seinen naturalistischen Grundsätzen hier keine andere Lösung,

*) Die Controverse darüber zwischen ihm und Godwin ist in der Vorrede zum zweiten Bande dieses Werkes S. XXXIV. ff. ausführlich dargestellt.

als die gewaltsame der rohen Naturmacht, die durch Krankheit und Elend fatalistisch zerstört, was sie nicht zu erhalten vermag. Aber auch die andern Lehrer der Staatswissenschaft vermögen das Resultat an sich selbst nicht zu leugnen. Sismondi hat zuerst darauf hingewiesen, dass die Erfindung der Maschinenfabrikation ganz von selbst Uebervölkerung erzeugt. Rossi, wiewohl er den Progressionsmaassstab von Malthus verwirft, weist dennoch nach, dass die Erde nach dem blossen Laufe der Natur einmal übervölkert sein werde. Proudhon bekämpft dies mit den Waffen seiner erkünstelten Geschichtsanschauung, indem er die Moral und die Freiheit wieder zum Resultate eines blossen Naturgesetzes, einer mechanisch wirkenden Nothwendigkeit machen will. Durch die drängende Uebervölkerung und ihre Concurrenz, sagt er, wird die Arbeit immer bewältigender für den Menschen. Dieser Druck lässt ihn endlich auch gegen die Geschlechtsneigung erkalten. Daraus entsteht ein unwillkürlicher Spiritualismus: die Heirathen erfolgen später; Viele bleiben unbeweibt und so wird die Bevölkerung sich im Gleichgewichte erhalten. Für Proudhon's gesammte Ansicht ist diese Lösung charakteristisch: er kennt nur Calcül und mechanische Wirkungen des Geistes; und so glaubt er auch hier ausgerechnet zu haben, dass die Menschheit durch Ermattung und Muthlosigkeit, durch die fortwährende Krankheit des unbehaglichsten Zustandes vor gewaltsamer Selbstzerstörung sich schützen könne. Ein leidiger und unzureichender Trost! M. A. Ott dagegen hat richtig gesehen, dass die Entscheidung darüber nur in den Willen fallen kann. Der Cölibat, sagt er, wird einst ein sociales Verdienst sein, wie er jetzt ein religiöses ist. *) Kaum jedoch kann

*) M. A. Ott: *„traité d'économie sociale, ou l'économie politique coordonnées au point de vue du progrès"*. Paris 1851 S. 66. 67. Ueberhaupt ist Ott unter den französischen Schriftstellern über die Socialwissenschaft dadurch ausgezeichnet, dass er die ökonomischen Reformen von moralischen unabtrennlich erklärt. Im Uebrigen vergleiche man *„Sismondi nouveaux principes d'économie politique", Paris* 1819. *Liv. VII. chap.* 3., *„Proudhon système des contradictions économiques". Paris* 1846. *Vol. I. S.* 397. *ff.* In Deutschland hat Eisenhart „Philosophie des Staats" Leipzig 1843. Bd. II. S. 82. ff. die Bevölkerungsfrage ausführlich behandelt.

darin die letzte, wahrhaft gerechte Lösung des Problemes liegen. Wenn ein Theil des Menschengeschlechts sich dem Cölibat widmen und dadurch die tief sittigende Wirkung des Familienlebens entbehren müsste, so wäre dies eine so schneidende Ungerechtigkeit, dass überhaupt nach dieser Richtung hin, wenn der Cölibat auch ein freiwilliger wäre, die rechte Lösung der Frage nicht fallen kann. Vielmehr bleibt es wesentlichste Bedingung eines dem Begriffe der Gerechtigkeit entsprechenden Staatszustandes, dass jedem Mündigen, zur „Vollpersönlichkeit" Berechtigten, die Möglichkeit der Familiengründung gewährt werde. (Vgl. § 88, V.)

Was nun ist hier zu thun? Vollkommen stimmen wir bei, dass kein bloss natürliches, aus den Gesetzen des mechanischen Gleichgewichts hervorgehendes Mittel ausreichen könne. In der Thierwelt wird das Gleichgewicht erhalten durch wechselseitige Zerstörung, während jedes Thiergeschlecht, sich selbst überlassen, in unbedingter Uebervölkerung sich ausbreiten würde. Der Culturzustand der Menschen hat diesen siegreichen Kampf gegen die Thierwelt schon längst durchgeführt: jedes Thiergeschlecht wird nur geduldet, so weit es dem Menschen dient oder so weit es ihn nicht gefährdet. Diesen Kampf kann der Mensch nicht gegen sich selbst fortsetzen, auch nicht, wie Malthus und Proudhon will, durch Waltenlassen mittelbarer Schädlichkeiten, oder wie Ott, durch Auferlegen von Entbehrungen, welche die volle Entwicklung der Sittlichkeit nicht zulassen. Im wahren Begriffe der Ehe scheint uns die volle Lösung wirklich gefunden. Sie ist, wie wir zeigten (§ 25, c. § 111.), die nicht nur gemüthliche, sondern sittliche Vergeistigung des Gattungstriebes; und unbestritten ist es der specifische Vorzug des Menschen vor allen andern sichtbaren Wesen, jenen Trieb nicht nur „in Schranken halten zu können", sondern in ganz anderer, in geistiger Gestalt, seiner bewusst zu sein. Hiermit ist er als eheliche Liebe und Treue mit der ganzen sittlichen Wirkung in uns gegenwärtig; aber seine physische Bethätigung ist ein höchst untergeordnetes Moment geworden, welches auch schon in unsern gegenwärtigen factischen Verhältnissen einer Menge anderer

Rücksichten weicht. Wenn es jetzt schon Familien, Ortschaften, ganze Gegenden giebt, wo es eben der Vermögens- und Erbschaftsverhältnisse wegen Sitte ist, nur zwei Kinder zu haben: warum liesse sich nicht ein Culturgrad denken oder vielmehr müsste er nicht bei steigender Sittigung von selbst sich erzeugen, wo jene Sitte im ganzen Menschengeschlecht ebenso anerkannt würde, wie jetzt etwa die Pflicht gesitteter Aeltern, ihren Kindern eine sorgfältige Erziehung zu geben? —

Drittes Capitel.

Der Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Rechte.

---

§. 98.

Begriff und Umfang.

Im „Eigenthume“, werde es nun als rechtlich anerkannter Besitz oder als eigenthümlich berechtigte Arbeitsleistung realisirt, hat die Persönlichkeit eine bleibende Rechtssphäre erhalten, innerhalb welcher sie eine freigewählte Thätigkeit vollzieht, deren Wirkungen von den Andern anzuerkennen sind, indem ihre Willen aus dieser Sphäre rechtlich ausgeschlossen werden. Das Eigenthumsrecht zeigte sich daher als das Princip der festen Begränzung und Sonderung der rechtlichen Vermögensgebiete für die Persönlichkeit.

Aber das Vermögenerzeugende liegt auch im „Verkehre“, dem unablässig ergänzenden Austausche der Besitze oder der Arbeitsleistungen. Desshalb geht der Verkehr den Eigenthumsverhältnissen als das Ergänzende stets zur Seite, durchdringt sie, macht sie beweglich und gestaltet sie um, so sehr, dass, wie sich ergab (§ 93.), jedes dem Verkehre (Verkauf, Tausch, Verpfändung) durch gesetzliche Verfügung entzogene Eigenthum nicht mehr Volleigenthum zu nennen ist. Desshalb kann jedoch der Verkehr, wie das Eigenthum, nur vom Rechte getragen und garantirt, seine vollständige und gesicherte Ausbildung erhalten. Der Verkehr ist die Sphäre der veränderlichen Begränzung und des Austausches der rechtlichen Vermögensverhältnisse.

Er wird vermittelt durch Handlungen, welche zum Zweck haben die Rechtssphären der Verkehrenden entweder näher zu bestimmen oder zu verändern. Solche Handlungen heissen im Allgemeinen „Rechtsgeschäfte“, und wenn sie durch gegenseitige Willenseinigung zu Stande kommen, „Verträge“. Durch die letztern werden vor Allem die Verbindlichkeit zu Leistungen und die ihnen entsprechenden Forderungsrechte (*obligationes* — obligatorische Verhältnisse erzeugt. Sie haben nur dadurch Bestand, dass sie durch ihren Inhalt dem Recht entsprechen, und dass, was ihre Entstehung betrifft, die sich vertragenden Subjecte ihren Willen darin mit Entschiedenheit vereinigt haben. Die äussere juristische Vertragsform ist, wie sich zeigen wird, dabei nur ein Accidentelles, ein äusseres Kriterium und Kennzeichen, dass die Willen sich wirklich geeinigt haben, nicht aber der innere Grund des Obligatorischen für das Vertragsverhältniss.

I. Durch den Verkehr erhält erst das Eigenthum seinen vollständigen Werth und seine höchste Bedeutung. Er ist der friedliche, auf Uebereinstimmung der Willen beruhende Process steter Ergänzung unter den Eigenthümern, welche im Verkehre ihre Rechtssphären gegen einander aufzuschliessen beginnen, und so auch zu höhern, eigentlich ethischen Anknüpfungen die erste Veranlassung finden: das wahrhaft Ethische und Gemeinschaftfördernde am Eigenthume und so sein höchster socialer Zweck. (Dies bewährt sich vom einfachsten Tauschverkehre an, wo man gegenseitig Treue übt und sich vertrauen lernt, bis zu den umfassendsten Handelsverbindungen der Völker und Welttheile hinauf, deren weltgeschichtliche Bedeutung für Ausbreitung der Cultur und humaner Sitte längst anerkannt ist.)

Somit enthält der Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Rechte die letzte Entwicklung und höchste Erweiterung des „Urrechts“ der Persönlichkeit, welche innerhalb des Rechtsgebietes überhaupt gewonnnen werden kann. Gleichwie durch das Recht auf Eigenthum die Persönlichkeit erst ein festes, objectiv anerkanntes Dasein in der Gemeinschaft erhält, so gewinnt sie durch den Verkehr von jenem gesicherten

Mittelpunkte aus erst freie Beweglichkeit für ihren Willen und für ihre rechtlichen wie sittlichen Zwecke.

II. Aber der allgemeine Verkehr, wie die einzelnen, durch das Bedürfniss ausgebildeten und durch rechtliche Formen geordneten Verkehrsverhältnisse — man könnte sie „Verkehrsinstitute“ nennen, wie man von Rechtsinstituten gesprochen hat — erhalten eben dadurch einen durchgreifenden objectiven Werth für die Gemeinschaft. Sie dienen keinesweges bloss dem Vortheil oder der individuellen Willkür der Einzelnen, sondern sie sind Mittel für die höhern ethischen Lebenszwecke, sie sind unerlassliche. Bedingungen zur ethischen Vollkommenheit der Gemeinschaft. Und desshalb sind sie unter den Schutz der Rechtsidee gestellt. Die Verkehrsinstitute insgesammt müssen ihrem Inhalte nach auf Gerechtigkeit gegründet sein; ebenso nothwendig wird vorausgesetzt, dass die an ihnen Theilnehmenden das aufrichtige Bewusstsein ihrer Rechtspflicht (Treue und Glauben) mit dazu bringen.

Es erneuert sich hier daher folgerichtig die Betrachtung, welche wir vom Rechte überhaupt, vom Eigenthume insbesondere zur Geltung brachten. Wie das Recht nur die sichernde Schranke ist für die ethischen Gemeinschaften; wie das Eigenthum nicht Zweck an sich selbst, sondern Mittel bleibt um die höhere (ethische) Persönlichkeit darzustellen: so ist auch der Verkehr nicht letzter, selbstständiger Zweck, sondern die zwar äusserliche, aber unverlierbare Nebenbedingung zur Vollkommenheit aller Gemeinschaft und jedes Einzelnen innerhalb derselben.

Darum muss jedes Verkehrsverhältniss, das einzelnste wie das umfassendste, auch rechtlich gesichert sein. Jeder, der in ein solches eintritt, hat das ursprüngliche Recht auf die Treue des Andern, ebenso darauf, dass dieser ihm vertraue, — der Glaube. Beide sind nur Ausfluss der Heiligkeit und Unbedingtheit der Rechtsidee im Bewusstsein Aller, welche auch jedes einzelne Rechts- und Vertragsverhältniss durchdringt und sich gleich macht.

III. Hierin — und in nichts Anderem — liegt daher auch der eigentliche Grund von der bindenden Kraft der Ver-

träge, wodurch sie, wenn ihre Ausführung auch in die Zukunft fällt, doch vollkommen rechtsgültig bleiben, mithin, soweit in ihnen Rechtszwang anzuwenden ist, erzwingbar, d. h. bei geordneter Rechtspflege klagbar werden.

Bekanntlich berühren wir hier eine der berühmtesten Controversen der ältern und neuern Rechtsphilosopie, über die Frage: was das eigentlich Bindende sei in den Verträgen? Wie verschieden auch die Antworten lauten *), auf den Gegensatz lassen sie sich zurückführen: entweder dass der Grund davon in dem Willen der Sichvertragenden selber liege, oder dass nur durch die gerichtliche Form des Vertrages das Obligatorische desselben entstehe, oder endlich, in welcher Meinung die Meisten übereinstimmen, dass Beides, die Willenseinigung und die gesetzliche Sanction, zusammentreffen müsse, um die bindende Kraft eines Vertrages zu begründen.

Sicherlich ist in Letzterem das Richtige getroffen, um die äussern Bedingungen vollständig anzugeben, wodurch im wirklichen Rechtsverkehre die Vertragsverhältnisse ihre verbindliche Kraft erhalten. Eine andere Frage aber ist, ob der innere Grund damit bezeichnet sei, wodurch erklärlich wird, nicht nur, wie die Verträge positiv und factisch verbindliche Kraft haben können, sondern auch, wodurch sie diese Kraft im Rechtsbewusstsein Aller erhalten, so dass ein Act innerer Billigung und das Gefühl eigenen Gebundenseins jede Rechtsverpflichtung begleitet. Diese Frage, und keine andere, hat die Rechtsphilosophie zu lösen; und es ist auch jetzt noch entscheidend, sie auf die richtige Art zu beantworten, da nicht allein die wahre Natur der Rechtsidee dadurch von einer neuen Seite erkannt wird, sondern auch im Privatverkehr wie im Staatsleben allein daraus die rechten Normen für Feststellung der Vertragsverhältnisse sich ergeben können. In Bezug auf diesen Gesichtspunkt aber müssen wir behaupten, dass diejenigen, welche den Grund jener

*) Eine Darstellung und Kritik der verschiedenen Ansichten findet sich in Betreff der frühern Schriftsteller in Hugo's Naturrecht §. 335. 36. Anm. I., für die neuere Zeit bei Warnkönig Rechtsphilosophie S. 375—385, und Röder Grundzüge des Naturrechts S. 319. ff.

Verbindlichkeit im Willen suchen, ein tieferes Princip im Auge haben als diejenigen, welche bloss in der äussern Rechtsform oder vollends im Bedürfniss oder in der Convenienz des Verkehres das Obligatorische finden wollen. Wir können in dieser Hinsicht an die beiden Gegensätze bei Fichte und bei Bentham erinnern. Jener findet das Obligatorische in einem ursprünglichen Uebereinkommen, in einer Art von Urvertrag; — dieser im unmittelbaren Nutzen, in der äussern Nothwendigkeit, die Verträge heilig zu halten, indem sonst kein gesicherter Verkehr möglich wäre. Ohne Zweifel ist jene Theorie Fichte's nicht erschöpfend: sie beruht, wenigstens dem Ausdruck nach, auf einer *petitio principii,* indem ja wieder gefragt werden müsste, woher das ursprüngliche Uebereinkommen, — eigentlich das Uebereinkommen alle fernern Uebereinkommnisse zu halten — selber seine Kraft und Festigkeit erhalten solle? Aber der Gedanke deutet doch wenigstens richtig auf ein Ursprüngliches im Bewusstsein, als auf den letzten Grund, während Bentham völlig nur bei dem Aeusserlichen des Bedürfnisses stehen bleibt.

IV. Es könnte auf den ersten Blick seltsam erscheinen, wie dem menschlichen Willen, der mit schrankenloser Willkür behafteten Selbstbestimmung, überhaupt nur angemuthet werden dürfe, in irgend einem Verhältnisse definitiv und für alle Zukunft sich zu binden, den unendlich sich verändernden Möglichkeiten dieser Zukunft gegenüber ein Wort zu halten, das man unter ganz andern Voraussetzungen gegeben. Und von diesem Gefühle, wenn es auch nicht immer mit so scharfer Reflexion ausgesprochen wird, finden wir die ganze gegenwärtige Zeit durchdrungen: es ist das eigentlich revolutionäre Element derselben, die antisociale, alle Rechts- und ethischen Verhältnisse innerlich zersetzende Kraft, die den Rechtswillen vergiftende Selbstsucht. Man mag eine innere Bindung des Willens nicht mehr anerkennen, kein Unwiderrufliches für denselben gestatten, weil er „frei" ist, wie man sagt, d. h. weil man sich die Willkür vorbehalten will. Alles, was wir beschliessen, erhält dadurch jenen schlaffen problematischen Charakter, der Grundzug alles unsern Handelns ist, wodurch unsere Zustände

im Staate und im Gesammtverkehre ein blosses Provisorium geworden sind. Die Bindung durch die äusserlichen Rechtsformen ist nur ein schwaches Hülfsmittel dagegen; man sucht gerade durch sie zu überlisten oder man bricht sie geradezu.

Dieser Entartung der Rechtswillen gegenüber, ist nun an das wahrhaft Obligatorische aller Verträge zu erinnern, wovon unser Bewusstsein und unser Wille zugleich ursprüngliches Zeugniss geben, wenn man sich nur getraut, beide wirklich zu befragen. Es liegt allein in der über alle Willkür hinausreichenden objectiven Macht der Rechtsidee. Jede Einigung der Rechtswillen, wie jedes Versprechen, soll gehalten werden, nicht wegen des allgemeinen oder besondern Nutzens — dies ist ein zufälliges und empirisches Element, was im einzelnen Falle auch fehlen kann, — sondern weil jeder Vertrag für sich ein Beispiel, eine concrete Verwirklichung der ewigen Rechtsidee ist, welche in dem Bruche desselben mitverletzt wird. Jeder einzelne Vertragsbruch ist ein allgemeiner ethischer Widerspruch, eine mittelbare oder theilweise Zerstörung der innern Natur des Rechtes. Und dies ist es, was sich auch im subjectiven Selbstgefühle Aller unwiderstehlich ankündigt, wenn „Treue" unbedingt verlangt wird und ihre Verletzung von dem Verletzenden selber innerlich verurtheilt werden muss. Jeder nimmt an und muss annehmen, dass jeder Andere auch in dem einzelnen Falle die Gegenwart der allgemeinen Rechtsidee anerkenne, d. h. dass er treu sein werde.

Desshalb ist ferner die Beobachtung der Rechtsformen bei Abschluss eines Vertrages gleichfalls nicht auf den bloss äusserlichen Erfolg gerichtet, um den Willen der Paciscirenden erst zu binden, sondern sie haben den eigentlichern und tiefern Sinn, dass durch sie constatirt werden soll, es liege im gegebenen Fall eine wahre und aufrichtige Bindung der Willen, d. h. ein durch das Recht geheiligter Vertrag vor. Dies bedeutet jedoch, was wir meinen: es wird aus der geschehenen Beobachtung der Rechtsformen erkannt, dass hier die eine und ewige Rechtsidee in einem einzelnen Beispiele gegenseitiger Bindung der Willen sich wirklich verkörpert habe.

Niemand hat dies wahre Verhältniss zugleich kürzer und tiefer bezeichnet, als Kant *), wenn er sagt: auf die Frage, warum soll ich mein Versprechen halten, sei es schlechthin unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen, — (eben weil die Rechtsidee, als etwas Unbedingtes für den Willen, an sich selber Grund ist und nicht durch ein noch Höheres begründet werden kann): — so wenig als es für den Geometer möglich sei, durch Vernunftschlüsse erst zu beweisen, dass zu einem Dreiecke drei Linien gehören. „Es ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff anbetrifft, abstrahirenden) Vernunft". Der bestimmte Vertrag, das einzelne Versprechen ist daher auch für Kant nur die in „die sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit" eintretende, dadurch aber in ihrem Wesen nicht veränderte eine und ewige Rechtsidee.

Hegel, dem es so nahe lag, hierüber richtig zu sehen, da es sein Hauptverdienst ist, die Objectivität und das allgemeine Walten des Ethischen erkannt zu haben, verliert sich dennoch in der Lehre vom Vertrage auf sehr charakteristische Weise, indem er auch hier seine abstract dialektischen Kategorieen hineinspielen lässt, in einen schwerfälligen Formalismus wesenloser Nebenbestimmungen. **) Ihn interessirt vor Allem die im Vertrag sich vollziehende Identität der Willen, die darin zugleich doch nicht identisch sind, die da „eigenthümliche sind und bleiben" (§. 73.). Der Vertrag, behauptet er ferner, „gehe von

*) J. Kant „metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" §. 19. S. 100. — Stahl („Rechtsphilosophie" II. 1. S. 324) hat Kants Ausspruch kaum vollständig gefasst, wenn er behauptet: Kant meine die Rechtsgültigkeit der Verträge aus der Freiheit zu deduciren, während er aus der Treue deducire. Kant deducirt aus der höchsten, absoluten Idee des Rechts, wie er soll. Stahls Vorwurf gilt dagegen mit vollem Rechte der spätern Missdeutung des Kantischen Freiheitsbegriffes, der bloss in der Freiheit vereinzelter Subjecte bestehen soll. (Vgl. seine Note S. 321. 22.) Von hieraus ist die Rechtsgültigkeit der Verträge allerdings so wenig abzuleiten, dass hierin umgekehrt der stärkste Grund gefunden werden könnte, sie überhaupt in Abrede zu stellen!

**) Hegel Rechtsphilosophie §. 73. u. ff. §. 79.

der Willkür aus", und der identische Wille, der durch den Vertrag ins Dasein trete, sei damit nur ein „gemeinsamer", nicht „ein an und für sich allgemeiner" (§. 75.): — wodurch ganz unentschieden gelassen wird, wie weit für Hegel dieser endliche Charakter des Vertrages reicht, ob er bloss seinen vergänglichen Inhalt betrifft, oder ob er auch auf die Form, auf das innerlich Bindende desselben sich erstreckt? Erst auf sehr mittelbare Weise, bei der „Stipulation" (§. 79.), wo er einem längst unpraktisch gewordenen Begriffe des Römischen Rechtes eine allgemeine Bedeutung beilegt, berührt er die ganze Frage vom Grunde der Vertragsverbindlichkeit. „Das Dasein, das der Wille in der Förmlichkeit der Geberde oder in der für sich bestimmten Sprache hat, ist schon sein, als des intellectuellen" (Willens) „vollständiges Dasein, von dem die Leistung nur die selbstlose Folge ist". Warum aber gewinnt der Wille sein „vollständiges Dasein" durch jene Förmlichkeit? Hegel kann nur antworten: weil er sich eben in jenen Formalitäten der Stipulation auf bestimmte Weise objectivirt, ausgesprochen hat für sich und die Andern. Warum soll er aber dadurch gebunden sein? Hierüber bleibt Hegel die Antwort schuldig; wenigstens hat er sie nicht scharf herausgeläutert aus den Wirrnissen jener Nebenbestimmungen.

Dagegen kommt Stahl das Verdienst zu, bei diesem wichtigen Begriffe auf die rechte Stelle seiner Begründung hingewiesen zu haben (a. a. O. §. 36. S. 321). „Der Vertrag beruht auf Freiheit und Treue: aber die bindende Kraft desselben ist die Treue". Ebenso setzt er trefflich hinzu: „Dass die Treue bloss ein moralisches, nicht auch ein rechtliches Princip sei, das gehört zu jenem Grundirrthum des abstracten Naturrechts, der Entkleidung des Rechts von den ethischen Ideen". Nur das können wir nicht erschöpfend finden, wenn er die Treue lediglich aus der Persönlickeit ableitet, deren „Urcharakter" die Treue sei. Der allgemeine Charakter der Persönlichkeit ist die Freiheit, noch nicht die Treue: diese erwächst erst aus dem gelungenen ethischen Processe, aus der Entselbstung: d. h. aus der Anerkennung eines alle Willkür

bindenden Unbedingten über alle Einzelpersönlichkeiten hinaus (vgl. §. 60. ff.). Mag sich dies auch in der schlichten Form des Volksglaubens aussprechen, dass im Eide, im gegebenen Worte Gott zum Zeugen angerufen werde, dass Er den Bruch desselben bestrafe und dgl.: so ist eben damit schon gesagt, dass nicht in der blossen Persönlichkeit, sondern in einem über alle Persönlichkeit Hinausliegenden der wahre Grund der Treue zu suchen sei. — Ferner zeigt Stahl richtig, dass der Vertrag, um bindend zu sein, zugleich einen an sich ethischen Zweck und Inhalt haben müsse. Sowohl der unsittliche als der zwecklose Vertrag haben keine moralische Verpflichtung. „Soll er aber vollends rechtlich binden, so muss er ein Verhältniss zu seinem Inhalt haben, das einen nothwendigen Bestandtheil des Gemeinlebens, somit der Rechtsordnung bildet.“ — „Die Forderungen sind keinesweges das blosse Product menschlicher Freiheit und Willenseinigung, sondern sie sind in der Ordnung des Gemeinlebens bereits gezeichnete Kreise und die Willenseinigung ist nur das Mittel für die bestimmten Personen, in sie einzutreten.“ (S. 323.)

Dies ist es, was auch wir zu zeigen suchten durch die ganze Stellung, welche wir dem Begriffe des Vertrages im Verhältniss zum Eigenthume gegeben haben. Die Rechtsidee, die in beiderlei Hinsicht normirend eingreift, ist kein abstracter gleichartiger Gedanke, sondern sie erzeugt eine reiche Welt fester Institute und entsprechender Rechtsformen in den Eigenthums- und Verkehrsverhältnissen, die selbstständigen Werth haben und um ihrer selbst willen erhalten werden sollen. Die „Treue“ aber, die sie erhalten hilft, kann um desswillen doch nicht als blosses Mittel und jene Erhaltung als deren Zweck bezeichnet werden. Beides vielmehr sind selbstständige Werthe, die aber sich wechselseitig decken oder zusammenstimmen, indem es die Eine Rechtsidee ist, welche von den Willen die Treue fordert und in den Gemeinschaften die im Vertrage zu bewahrenden Rechtsordnungen stiftet.

§. 99.

Die Arten des Vertrages.

Im Vertrage vereinigt sich der Wille zweier oder mehrerer Rechtssubjecte zu einer gemeinschaftlichen Handlung, welche dadurch für Jeden derselben rechtlich verbindend wird, indem die Willen in Bezug auf den Zweck der Handlung zu Einem Willen geworden sind, so dass jedes der Subjecte seinen Willen in dieser Hinsicht an den des Andern „gebunden" hat. Wenn der Eine Wille zurücktritt ohne den andern, so ist die durch die Rechtsidee geforderte Gleichheit verletzt (§. 98, II. III.). Nur im Einverständnisse mit dem Andern kann daher Jeder seinen Willen verändern oder zurücknehmen; im entgegengesetzten Falle ist er zu einer Leistung verbunden, welche der dadurch eingetretenen Beschädigung des Andern gleichkommt. — In dieser wirklich und mit beiderseitigem Bewusstsein vollzogenen Verschmelzung (*pactio*, *conventio*) der Willen liegt das Kriterium, dass ein Vertrag oder ein Versprechen vorhanden und dass derselbe gehalten werden müsse. Die positive Gesetzgebung hat daher gewisse äussere Rechtsformen oder Gebräuche festzusetzen, an denen erkennbar wird, ob die Willen der Vertragenden wirklich übereingekommen sind. Das fortschreitende Rechtsbewusstsein hat diese Gebräuche immer mehr vergeistigt und vereinfacht. Doch auch hier hat die positive Gesetzgebung noch immer genau zu bestimmen, in welchen Fällen ein blosses Versprechen (*nudum pactum*) schon eine bindende Obligation erzeugt, in welchen andern ein förmlicher Contract, z. B. eine in gewisser Form vollzogene schriftliche Abfassung dazu nothwendig ist.

I. Im Wesen uud in der Wirkung der Verträge lässt sich sogleich eine doppelte Gattung unterscheiden:

a) Entweder der Vertrag ist blosses Mittel, um ein Rechts-, höher auch ein sittliches Verhältniss überhaupt erst zu gründen und ihm seine rechtlichen Folgen innerhalb der Gemeinschaft zu sichern, während dies Verhältniss über den Vertrag hinaus fortbesteht nach seinem selbstständigen Werthe und nach

den besondern, in seinem rechtlichen oder sittlichen Zwecke liegenden Bedingungen. Der Vertrag ist nur der Ausgangspunkt desselben oder eine, die rechtlichen Folgen an ihm sichernde Nebenbestimmung. Dahin gehört im Privatrecht der Ehevertrag, die Adoption, die Legitimation eines natürlichen Kindes, und dgl.; im Staatsrecht die Völkerverträge, die auf gegenseitige Anerkennung der Unabhängigkeit, Nichtintervention, Neutralität und dgl. gerichtet sind. Am Wichtigsten ist dieser Gesichtspunkt über die untergeordnete Bedeutung der Vertragsform für die Ehe. Die Schliessung derselben ist ein Vertragsact, die Ehe selber ist es nicht mehr. Alle ethischen Verhältnisse, die um ihres bleibenden Charakters in der Gemeinschaft von rechtlichen Folgen begleitet sind (Ehe, Familie) haben diese Seite, die von Verträgen anhebt oder in Vertragsverhältnisse übergeht und daher nach rechtlichen Vertragsformen normirt werden muss, ohne dass das Verhältniss dadurch erschöpft oder in seinem wahren Wesen bezeichnet wäre.

b) Oder das Rechtsverhältniss entsteht ebenso aus dem Vertrage, wie es zugleich durch ihn völlig erschöpft und begränzt wird, so dass alle Bestimmungen desselben nur in Folge und nach Maassgabe der bestimmten Vertragsform existiren und ausserdem gar keine Geltung behalten. Hierher fallen die Verträge in eigenlichem oder engerm Sinne, wo Forderung und Leistung entweder einseitig auftreten oder sich gegenseitig bedingen; ebenso diejenigen Verträge, wo eine bestimmte Zusammenwirkung zu Handlungen versprochen wird, im Privatrecht die Verträge zu einer Geschäftsverbindung, im Völkerrecht die Allianz-, Handels-, Zollverträge u. s. w. Alle diese haben den gemeinschaftlichen Charakter, dass sie nur durch die Vertragsform Gültigkeit erhalten und dass sie gar keinen selbstständigen Inhalt und Werth darüber hinaus besitzen oder ansprechen.

Dennoch ist es möglich auch diese letztere Art von Verträgen in einen höhern, ethischen Lebenszusammenhang zu erheben. Nach unserer Grundansicht über das Gesammtverhältniss des Rechtes zum Sittlichen kann und soll auch jeder solche Vertrag

zum Anknüpfungspunkte dienen, nicht nur um innerhalb desselben Treue zu üben, sondern auch um darüber hinaus ein Verhältniss des Wohlwollens und des ethischen Vertrauens zu erzeugen, was jenem Zwecke des Vortheils erst die rechte Weihe und innere Bedeutung verleiht.

Ein verhängnissvoller Irrthum dagegen ist es in Theorie und Praxis, jene beiden grundverschiedenen Sphären der Verträge zu vermischen und auch diejenigen Verhältnisse für Verträge der zweiten Art zu halten, wo die Vertragsform das bloss Accessorische ist. So hat man die Ehe in gewissen Theorieen und Gesetzbüchern als einen bloss civilrechtlichen Vertragsact betrachtet, nicht minder den Staat in lauter Vertragsverhältnissen aufgehen lassen und so den reinen Eigennutz, die Verleugnung aller Selbstaufopferung für ihn als die gründliche Lebensweisheit in politischen Dingen angepriesen. In gleicher Weise könnte man jedes naive und unbefangene Menschenverhältniss zu einem stillschweigenden Vertrage, zu einem *„do ut des"* erniedrigen, und es geschieht oft genug, um den menschlichen Verkehr immer mehr seines ethischen Reizes und seiner eigentlichen Würde zu entkleiden. —

II. Dies sind die Arten der Verträge, deren die Rechtsphilosophie zu gedenken hat. Das weitere Eingehen auf ihren Inhalt und die Eintheilung der Verträge nach diesem Gesichtspunkt liegt unsers Erachtens ausserhalb der rechtsphilosophischen Aufgabe und fällt dem Bedürfniss und Interesse der positiven Rechtswissenschaft zu. Wie der Verkehr nach seinem weltgeschichtlichen Charakter sich immer erweitert und complicirt, so entstehen auch völlig neue Anwendungen der allgemeinen Rechts- und Vertragsverhältnisse, d. h. ihr Inhalt ist das Veränderliche, Empirische, aber durch die stets gleichmässige Form zu Normirende. Die Eintheilung der Verträge, welche Kant angegeben und Hegel von ihm angenommen hat*), ist allerdings nicht von empirischem Charakter: sie beruht auf dem dreifachen Ge-

*) Kants „Metaphysische Anfangsgründe" etc. §. 31. S. 118 ff. Hegel's Rechtsphilosophie §. 80.

sichtspunkte, dass der Vertrag entweder einseitigen Erwerb beabsichtigt, — „wohlthätiger Vertrag"; — oder wechselseitigen, — „belästigter Vertrag"; — oder weder das Eine noch das Andere, sondern Sicherung des Seinen, — „Zusicherungsvertrag" sei. Bei dieser Eintheilung ist jedoch, wie schon Stahl erinnerte, *) bloss die Art des Leistens, nicht aber die Art der Verpflichtung zu Grunde gelegt; es wird Rücksicht darauf genommen, ob der Nutzen ein einseitiger oder ein wechselseitiger sei, nicht darauf, wie die rechtliche Verbindlichkeit in diesen Verträgen verschieden sich modificire, indem z. B. bei den wechselseitigen Verträgen die Verpflichtung nur unter den Contrahenten, bei Verträgen, die in einer Geschäftsverbindung beruhen, dagegen nicht nur unter diesen, sondern zugleich gegen dritte Personen stattfindet.

Unter den Versuchen neuerer Forscher die Lehre von den Verträgen einzutheilen, verdient der von Chalybäus gemachte **), um des neuen und sinnreich durchgeführten Gesichtspunkts, besondere Erwähnung, wiewohl wir aus den schon angeführten Gründen nicht bergen können, dass uns sein Inhalt über die Gränzen einer „speculativen" Ethik hinauszuliegen scheint. Die Verträge sind nur nach ihrem innern Zweckbegriffe erschöpfend einzutheilen. Dieser besteht nicht nur darin den Verkehr zu regeln, sondern auch zu bewirken, dass dieser Verkehr fortschreitend immer vollkommner, gerechter und zweckmässiger organisirt werde. Diese teleologische Steigerung unter den Vertragsformen ist das neue Eintheilungsprincip, welches Chalybäus durchführt. Er theilt sie hiernach ein in einseitige (wohlthätige) Verträge, wo der Eine der Verleihende, der Andere der Empfangende ist; — sie sind von willkürlicher und zufälliger Natur: daher die unvollkommensten: — in onerose oder diejenigen Tauschverträge, wo auf der einen Seite der Sachbesitz, auf der andern die Arbeitsleistung vorwaltet, und worin wegen der Ungleichheit des Besitzes und der

*) Rechtsphilosophie II. 1. S. 328.

**) System der spec. Ethik II. §. 182. S. 172. ff.

Arbeitsleistung der eine Theil beschwert, der andere geniessend erscheint; — der überwiegende Theil unserer bisherigen unvollkommnen Vertragsverhältnisse gehört in diese immer noch untergeordnete Classe von Verträgen: — endlich in die vollkommen wechselseitigen oder Gesellschaftsverträge, wo jedes Mitglied zugleich Contribuent am Capital, Theilnehmer an der Arbeit, und Mitgeniesser des Erwerbs wie auch Mitträger des Verlustes ist; — die vollkommenste Form aller Vertragsverhältnisse.

Wir könnten uns dieser Auffassung nur beistimmend anschliessen, wenn uns, wie bemerkt, dergleichen überhaupt in eine rechtsphilosophische Lehre vom Vertrage zu gehören schiene. Chalybäus hat darin auf das Trefflichste die innere Entwicklung des Verkehres geschildert, welche bei fortschreitender Vervollkommnung der Eigenthumsverhältnisse stattfinden muss, auf gleiche Weise, wie wir jene im Vorigen zu entwerfen suchten. Dass diese Veränderungen auch in den Formen des Vertrages sich ausprägen und wiederspiegeln müssen, versteht sich von selbst. Dennoch können nach unserer Meinung die Vertragsformen selber darum nicht vollkommnere oder minder vollkommne heissen und darnach eingetheilt werden, ob sie vollkommnere oder unvollkommnere Verkehrsverhältnisse normiren: denn jeder Vertrag ist gleich vollkommen, welcher die Willen auf rechtliche Weise bindet und die innere Absicht des Vertrages, sei diese von höherer oder von minderer Vollkommenheit, dadurch sicher stellt.

§. 100.

Die Rechtsbestimmungen des Vertrages.

Bei jedem rechtlichen Vertragsverhältniss lässt sich ein Dreifaches unterscheiden: die Rechtssubjecte, welche den Vertrag eingehen; der Gegenstand der Leistung; und die obligatorische Verpflichtung, welche er erzeugt, und die nach ihrem Grade und nach ihrer Modalität verschieden sein kann.

I. Alle obligatorischen Verhältnisse sind wesentlich persönliche: sie haften so sehr an den sich Verpflichtenden, dass keiner einseitig sich einen Andern substituiren noch den In-

halt des Vertrages ändern kann, und dass, wo dies geschieht, ein neues obligatorisches Verhältniss, eine „Novation", eintritt. Der Grund davon liegt im Charakter und Ursprunge dieses Verhältnisses: die Willen gewisser Rechtssubjecte haben sich über einen gewissen Gegenstand der Leistung vereinigt; daher ist es entscheidend, dass es diese Subjecte sind und keine andern. Die freie und bewusste Willenserklärung ist daher die Grundbedingung des Vertrags. Ohne Beides, das in der Persönlichkeit Wurzelnde, ist kein Vertrag vorhanden. Die sich verpflichtenden Personen müssen daher die juristische Fähigkeit besitzen, überhaupt Verträge abzuschliessen. Bei jedem Vertrage ist nämlich erste Bedingung, dass die Sichvertragenden berechtigt und nach ihrem Willen und Urtheil befähigt waren, ihn einzugehen. Der Inhalt des Vertrags muss rechtlich zulässig, der Wille der Paciscirenden muss frei und ihr Urtheil keinem unvermeidlichen Irrthume oder Unwissenheit unterworfen, ebenso durch keine Täuschung und Hinterlist herbeigeführt sein. Andrerseits müssen die Sichvertragenden, neben ihrer juristischen Fähigkeit, auch ihren ernstlichen Willen aussprechen, den bestimmten Vertrag abzuschliessen: wobei die Form und Ausdrucksweise dieser Darlegung eine zufällige, aber von der positiven Gesetzgebung genau zu bestimmende ist, welche daher bei den verschiedenen Gattungen der Verträge selbst verschieden sein kann.

II. Der Inhalt des Vertrages hängt vom Gegenstande der verabredeten Leistung und von der Absicht der Contrahenten ab. Die Leistung kann einseitig oder wechselseitig sein, je nachdem nur der Eine leistet, der Andere empfängt, oder je nachdem Beide zu leisten haben. Die Eintheilung der Verträge in einseitige und in zweiseitige ist daher von durchgreifender Bedeutung, ohne dass durch diesen Unterschied die allgemeine Natur des Vertrages verändert würde.

Die Leistung kann bestehen entweder in einem Geben oder in einem Thun. Das Geben kann auch im Ueberlassen eines Rechts, das Thun im Unterlassen einer gewissen Handlung bestehen. Das Geben enthält zunächst die Uebertragung des Besitzes der Sache: entweder als Einräumung des Eigen-

thums, Schenkung, Verkauf: — oder als Ueberlassung des Gebrauchsrechtes der Sache; Vermiethung, Leihen, bis zu vorübergehendem Gebrauche herab: — oder gar nur als Ueberlassung der Detention einer Sache, z. B. als Pfand.

Das vertragsmässige Thun ist entweder die Uebernahme einer Dienstleistung oder das Versprechen eines Producirens auf eine bestimmte Zeit oder nach einem bestimmten Theile der Kräfte der Leistenden, welches den Lohnvertrag erzeugt: oder es besteht in der Vereinigung der Leistungen für einen gemeinschaftlichen, durch den Vertrag bestimmten Zweck, woraus sich der Gesellschaftsvertrag ergiebt. — Das Thun kann übrigens bestimmten Falles auch bloss darin bestehen, dass man auf eine gewisse Handlung verzichtet, zu welcher man rechtlich befugt gewesen wäre.

III. Was den Grad der obligatorischen Verpflichtung betrifft: so sind an sich selbst oder dem reinen Begriffe nach alle Obligationen gleich verpflichtend (*„omnia pacta sunt servanda“*), so dass von verschiedenen Graden der Verpflichtung in dieser Beziehung eigentlich nicht die Rede sein kann. Aber in dem allgemeinen Charakter des Vertrages liegt seine Erzwingbarkeit durch äussere Rechtsmittel (§. 99.); und in diesem Sinne ist der Grad der äussern Verpflichtung oder Erzwingbarkeit allerdings verschieden. Dieser muss jedoch durch die positive Gesetzgebung festgestellt werden und richtet sich hauptsächlich nach der Rechtsform, in welcher der Vertrag abgeschlossen ist. Die erste Stufe bilden die unklagbaren Obligationen (*obligationes naturales*), z. B. blosse Verpflichtungen auf Ehrenwort, nichtförmliche Versprechen, Verpflichtung der Pupillen und Minderjährigen, und Anderes, was das positive Recht bestimmt. In die zweite fallen die klagbaren (*obligationes civiles*). Das gewöhnliche Zwangsmittel ist nämlich die Klage (*actio*) auf Vertragserfüllung oder auf Schadenersatz, welcher darin besteht, dass auch andere Theile des Vermögens, welche bei der obligatorischen Verpflichtung ursprünglich nicht mit hineingezogen waren, gleichfalls angegriffen werden können. (Diese Haftbarkeit des ganzen Vermögens ist eben damit zum allgemeinen Grund-

satz erhoben worden.) Eine höhere Steigerung ist der Vertrag mit Pfandrecht oder mit Bürgschaft; und die höchste Gränze ist, dass auch die Person selber zur Haftung angegriffen werden könne.

Die Perfectibilität der positiven Gesetzgebung besteht in der fortschreitenden Milderung der Rechtsformen, in denen die Erzwingbarkeit durchgesetzt werden kann. Bei den Römern, Germanen, selbst in England, konnte und kann der Schuldner persönlich zur Haft gebracht werden; die neuern Gesetzgebungen dagegen haben sogar bei Auspfändungen festgesetzt, dass die unentbehrlichen Hausgeräthschaften, das Handwerkszeug und dgl. geschont werden müssen.

Die Modalität der obligatorischen Verpflichtung kann durch Nebenbedingungen aller Art bestimmt sein, welche der Vertrag eben näher anzugeben hat und die gleiche Geltung mit ihm gewinnen, wenn sie überhaupt rechtlich zulässig sind. Der Schuldner kann durch Termine der Rückzahlung, Strafclauseln, Draufgelder und dgl. gebunden oder er kann verpflichtet werden, an gewissen Orten, in bestimmten Münzsorten oder Werthen, an gewisse dritte Personen die Schuld abzutragen. Vor Allem gehören die „eigentlichen Bedingungen“ hierher. —

Viertes Capitel.

Die Möglichkeit der Rechtsverletzung und die Wiederherstellung des Rechts.

---

§. 101.

Begriff und Umfang.

Die Möglichkeit der Rechtsverletzung liegt in dem allgemeinen, vom Rechtsbegriffe unabtrennlichen Grunde (§. 83, 3.), dass jedes Recht dem Willen der Andern eine Bindung der Freiheit, eine Pflicht, auferlegt, welcher sie sich, gleichwie sie mit Freiheit sich ihr unterwerfen sollen, mit gleicher Freiheit auch entziehen können, entweder durch blosses Nichthandeln, Unterlassen, oder durch direct aufhebendes Handeln, Uebertreten. Mithin ist die Möglichkeit der Rechtsverletzung zugleich mit jedem Rechte gesetzt, weil beide, Rechtsanerkennung und Rechtsverletzung, ihre Quelle in der Freiheit haben, gerade ebenso wie im Gebiete des Sittlichen die unendliche Möglichkeit des Bösen der Freiheit des Guten innewohnt (§§. 37. 41.). In beiderlei Hinsicht jedoch reicht die Deduction nur bis zur Anerkennung der Möglichkeit, nicht, wie von Hegel geschehen, bis zur Behauptung der Nothwendigkeit, als wenn hier das Unrecht, dort das Böse ein unerlassliches „dialektischer“ Moment wäre, um erst daran, mittels des „Rechtszwanges“ und der „Strafe“, die „an und für sich seiende Macht des Rechtes“ oder des Guten zur Erscheinung zu bringen. (Man vergleiche über dies wiederkehrende Missverständniss unsere Kritik Hegels, Bd. I. §. 82. §. 100.)

Der einzelne Grund des Unterlassens oder der Uebertretung einer Rechtspflicht kann entweder in irrigem Rechtsurtheil oder in verkehrtem Rechtswillen liegen. Auch bei jenem ist die Freiheit und der Wille mitbetheiligt; denn es ist Pflicht, im Allgemeinen sein Rechtsurtheil zu bilden, im besondern Falle es zu berichtigen, was Beides nur bei schon gebändigter Selbstsucht möglich ist. In beiderlei Hinsicht aber muss das Recht, welches dort gehemmt, unwirksam gemacht, hier (im Vergehen, Verbrechen) geradezu vernichtet und das direct Widerstreitende an seine Stelle gesetzt ist, zu seiner wirksamen Macht und zur bewussten Anerkennung wiederhergestellt werden.

Dies geschieht in jener Hinsicht durch Rechtsfindung und Rechtsentscheidung mittels eines Rechtsverfahrens (Processes): in dieser Beziehung durch Vernichtung des rechtswidrigen Willens und Sühne des verletzten Rechtes (Strafbestimmung und Strafvollziehung.)

Hieraus ergiebt sich die Frage: Was ist das Wesen der Strafe und wie entsteht ein Recht der Bestrafung — da diese teleologisch betrachtet doch nur ein schon geschehenes Uebel durch ein neues vermehrt, an sich also zweckwidrig scheint. — Wer hat ferner dies Recht auszuüben und was ist die letzte Bedeutung der Strafe und des Strafgesetzes?

I. Indem der rechtswidrige Wille sich verwirklicht, wird nicht nur ein einzelnes und vergängliches Recht in höherem oder geringerem Grade dadurch verletzt, sondern zugleich damit die Eine, ewige Rechtsidee zerstört, welche durch alle einzelnen Rechte hindurchgreift und sie dadurch der eignen Weihe theilhaft macht. Es kehrt hier dieselbe Betrachtung wieder, die wir in der Lehre von den Verträgen zur Geltung brachten, dass die Gegenwart der allgemeinen Rechtsidee in ihnen jedem einzelnen Vertrage seine Sanction verleihe. (§. 98, II. III.) Der Rechtsverletzende hat daher hiermit den Anspruch auf Unantastbarkeit der eignen Rechte so lange verwirkt, als er das gehemmte Recht nicht hergestellt oder das geübte Unrecht nicht gesühnt hat. In letzterer Hinsicht schliesst sich nämlich

sogleich der im Wesen gleichmachender Gerechtigkeit (§. 10.) liegende Begriff der Vergeltung an. Nur unter der Verpflichtung, die Rechte der Andern anzuerkennen, hat jeder überhaupt Anspruch auf die Unantastbarkeit der eignen Rechte. Hat er jene nicht bloss durch Unterlassen missachtet, sondern durch rechtswidrigen Willen sogar vernichtet: so hat er, zufolge jenes Begriffes gleichmachender Vergeltung, durch die eigene Rechtswidrigkeit auch seine Rechtsunantastbarkeit verwirkt, und aus der Stärke jener ergiebt sich auch das Maass dieser Verwirkung.

Eine solche, auf Vergeltung gerichtete und dem Maasse rechtswidriger Verschuldung entsprechende Entziehung eigener Rechte für den Schuldigen ist daher in der Idee des Rechts begründet: wir nennen sie Strafe im allgemeinsten Sinne, die daher wesentlich verschieden ist von blosser Wiederherstellung oder Schadenersatz; denn jene ist vergeltend gegen den rechtswidrigen Willen gerichtet. Aber nur dadurch wird sie Strafe in rechtlichem Sinne und Ausdruck des Rechts, — erhebt sich daher über den bloss empirischen Charakter eines „Uebels" und wird ein schlechthin Seinsollendes, — dass ein genau bestimmtes und durch eine feste Norm („Strafgesetz") geregeltes Verhältniss in ihr stattfindet zwischen dem Grade der Schuld und dem Maasse der Rechtentziehung durch die Strafe.

(Dies ist auch im unmittelbaren Rechtsbewusstsein Aller der Grund, der die Strafe von Rechtswegen überall fordert, wo eine Uebelthat begangen worden. Dass der Thäter Strafe verdiene, bloss desshalb weil, und in dem Maasse als er Uebles gethan hat, d.h. die Unabtrennbarkeit dieser beiden Bestimmungen, ist so sehr Ausdruck des natürlichen Rechtsurtheils, dass Ausbleiben der Strafe in solchem Falle nicht minder als Unrecht empfunden wird, wie das Verüben der Schuld selbst. Desshalb ist die Gerechtigkeitstheorie*) die einzig wahre und wesent-

*) Wir nennen hier Gerechtigkeitstheorie, was gewöhnlicher als Wiedervergeltungstheorie bezeichnet wird. Dieser letztere Ausdruck kann nämlich zu dem falschen Nebensinne Veranlassung geben — und hat es wirklich gethan — als ob es bei der Strafe darauf ankomme, den Uebelthäter

lich erschöpfende Grundlage für den Begriff der Strafe selbst. Dies schliesst jedoch nicht aus — was bisher zum Theil von den Vertretern der Gerechtigkeitstheorie übersehen worden zu sein scheint, — dass bei den Modalitäten der Strafe nicht auch die Bestimmungen, welche den andern Straftheorieen zu Grunde liegen, als mit bedingende Momente hinzugezogen werden müssen.)

II. Wie überhaupt sich ergab, dass das Recht nur innerhalb der Gemeinschaft und durch den Willen der Gemeinschaft

---

in äusserer „Wiedervergeltung" gerade so viel leiden zu lassen, als er durch sein Vergehen Leiden zugefügt habe. In der That ist dies auch auf der untersten Stufe des noch dunkel wirkenden Gerechtigkeitsbegriffes der Sinn, in welchem die Strafe aufgefasst wird: daher nach altem Gesetze „Zahn um Zahn, Auge um Auge"; daher in der frühern Criminalgesetzgebung die vielen Arten qualificirter Todesstrafe. Und wir können selbst Kant nicht ganz davon freisprechen, jenes äusserliche Element hier eingemischt zu haben, wenn er z. B. die Nothzucht mit Castration bestraft wissen will. Selbst Hegel, wiewohl er an sich selbst das Richtige erkennt (Rechtslehre §. 101.), spricht doch wenigstens nicht das entscheidende Wort aus, was allein jene Vermischung ausschliessen kann. Nicht auf das Qualitative der äussern That kommt es an bei Bestimmung der Strafbarkeit eines Verbrechens, sondern auf die Stärke des darin gezeigten rechtswidrigen Willens und auf die Grösse seiner Auflehnung gegen die allgemeine Rechtsordnung: und dieser Begriff allein macht möglich, die Strafen auf gerechte, aber gemeingültige Weise zu bestimmen, weil hier wirklich allgemeine Gesichtspunkte die leitenden sind. Erst Stahl, so viel wir wissen, hat diesen wichtigen und entscheidenden Gedanken mit voller Klarheit zur Geltung gebracht: („Die Philosophie des Rechts" erste Auflage 1837 II. 2. S. 373; noch schärfer und ausgeführter in der zweiten 1846, II. 2. S. 518) — Hierbei noch ein Wort: wir sprechen weiter unten vom Bande logischer und ethischer Nothwendigkeit, welches Verbrechen und Strafe unauflöslich an einander kette, und wollen durch das letztere Beiwort allerdings bezeichnen, dass es nicht bloss die logische „Macht des Syllogismus" sei, welche in der Strafe sich geltend machen solle („*Fiat justitia et pereat mundus*"); sondern weit eigentlicher, wie es auch Stahls Meinung ist, die verletzte Heiligkeit des Rechts und der Rechtsordnung die Strafe erheische. Indess können wir nicht so weit gehen, wie Stahl, wenn er behauptet (a. a. O. zweite Aufl. II. 2. S. 525 Note, S. 126. 27.), dass es bei Kant und Hegel in Bezug auf die Strafe nur auf das erste Moment, auf die „blosse logische Consequenz", auf „Erfüllung eines unpersönlichen Gedankens" ankomme, und dass sein Princip sich von dem ihrigen durch obiges Merkmal unterscheide. Wir können vielmehr in der Gesammtauffassung der beiden Denker keinen wesentlichen Unterschied von der seinigen finden, wenn wir ihm auch die entschiednere Entwickelung zugestehen.

Wirklichkeit erhält (§. 12.): so muss auch die Wiederherstellung des Rechts vom Rechtswillen der Gemeinschaft, vom Staate, ausgehen, nicht von den verletzten Einzelnen. Nur der Staat hat das Recht der Rechtssprechung und der Strafe. Und zwar nicht desshalb, weil — einer früher geltenden Ansicht vom Staate gemäss — die Einzelnen dahin sich vereinigt haben, im allgemeinen Vertrage, aus welchem der Staat entstehe, auch dies eigene Recht an ihn zu übertragen, auch nicht aus dem Zweckmässigkeitsgrunde, weil Selbsthülfe unmöglich, unvollständig, zweckwidrig wäre, so dass der Staat nur supplementarisch dazuträte: sondern umgekehrt ist das wahre Verhältniss zu fassen. Wiederhergestellt wird das verletzte Recht allein durch gleichmachende Unparteilichkeit, welche die Selbsthülfe absolut ausschliesst. Nur der Richterspruch einer unparteiischen Macht nach gleichbleibender Gesetzesnorm erzeugt gerechtes Urtheil. Daher hat der Staat, als eigentlicher Repräsentant der Rechtsidee, allein das Recht wie die Pflicht, die verletzte Gerechtigkeit wieder herzustellen. Höchstens supplementär könnte die Selbsthülfe des Einzelnen dazutreten, die dann kein Recht wäre, sondern Rache, oder wie im Zweikampfe, seitdem er aufgehört hat im Volksbewusstsein als Gottesgericht angesehen zu werden, ein unklares Zwischending zwischen Rache und Recht. Ebenso ist die „Lynchjustiz“ des Volkes, wie sie jetzt in Californien geübt wird, nur das tumultuarische und unvollkommne Surrogat jener durch den Staat anzuordnenden Rechtspflege, insofern aber eine bemerkenswerthe Erscheinung, als sie, uns in die ersten chaotischen Zustände der Staatenbildung zurückversetzend, darin schon den unwillkürlichen Trieb zeigt, nur das als Recht gelten zu lassen, was Ausdruck eines allgemeinen Willens ist.

III. Aus Obigem beantwortet sich auch die dritte Frage: was die letzte Bedeutung der Strafe und des Strafgesetzes sei? Wie sich zeigte, findet ein Band logischer und ethischer Folgerichtigkeit zwischen Verbrechen und Strafe Statt. Jeder, der ein Verbrechen begeht, muss wissen, dass eine und welche bestimmte Strafe ihn treffe; und sie muss ihn treffen mit der

Unausbleiblichkeit einer Naturordnung. Ebenso: Wer von dem Verbrechen Kunde erhält, muss sicher auch von seiner gerechten Bestrafung erfahren.

Nicht auf der wirklichen Bestrafung liegt daher der Hauptnachdruck, sondern darauf, dass Jederman wisse, dass eine Strafe und welche Strafe auf eine Rechtsverletzung sicher eintrete. Die Absicht aber ist, dass sie nicht eintrete, dass gerade durch die Strafandrohung das Verbrechen vermieden werde. Und so hat von dieser Seite die „Abschreckungstheorie" vollkommen Recht sich geltend zu machen: nicht gestraft wird, um abzuschrecken; die Strafe selbst folgt vielmehr mit logisch-ethischer Nothwendigkeit dem Verbrechen vergeltend auf dem Fusse. Wohl aber ist das Strafgesetz der Abschreckung wegen gegeben: und auch die Strafe kann diesen Nebenzweck erreichen. Auch ist die Majestät des Rechts weit eigentlicher durch die Unentfliehbarkeit des Strafgesetzes bezeichnet, als durch die wirkliche Strafe. Sie selbst tritt nur mittelbar dazu, um die absolute Geltung des Gesetzes zu bestätigen.

Desshalb ist das Strafgesetz das Erste und Ursprüngliche, dessen Existenz durch die Rechtsidee im Staate nothwendig gefordert wird: die Strafe ist nur das Secundäre, Gelegentliche, zudem das Nichtseinsollende, weil sie nach ihrem factischen Erfolge ein Uebel bleibt. Die Strafe kann verschwinden, und wird ohne Zweifel es einmal; das Strafgesetz kann nicht verschwinden und braucht es auch nicht, weil es integrirender Moment ist der Rechtsidee, wenn auch seine wirkliche Anwendung allmählig ganz in Abgang kommen sollte.

IV. Hieraus ergeben sich folgende allgemeine Bestimmungen:

a) Des Staates erste Verpflichtung ist, ein Gesetzbuch zu schaffen, welches, da es die waltende Macht des Rechts im Bewusstsein Aller darstellen soll, der genaue Ausdruck dieses Rechtsbewusstseins in einem bestimmten Volke oder zu einer bestimmten Zeit sein muss. Ferner jedoch, da es möglichst gelungener Ausdruck der allgemeinen Rechtsidee werden soll, muss es stets sich perfectibel erhalten für jeden Sieg, den die

fortschreitende Rechtsbildung über das historische Recht davonträgt. Das wahrhaft Künstlerische dieser wichtigen Aufgabe des Staates liegt darin, dass die Gesetzgebung niemals unter das Niveau des gebildeten Rechtsbewusstseins im Volke herabsinke, etwas Veraltetes in Gesetzen und Strafen beibehalte, weil dies nun nicht mehr wahres Recht für das Volksbewusstsein ist: ebenso wenig darf sie jedoch, aus irgend einer gar nicht dahin gehörenden Rücksicht der Humanität, die charakteristische Strenge des Rechts vermissen lassen. Das Strafgesetz als solches kann nie Ausdruck der Humanität (der „Idee ergänzender Gemeinschaft"), sondern nur der vergeltenden Gerechtigkeit sein: die Strafe dagegen soll durch ihre Beschaffenheit niemals den absoluten Zweck der Humanität unmöglich machen, vielmehr mittelbar ihn erfüllen. Von der Lösung dieser Antinomie nachher. Es braucht übrigens nicht darauf hingewiesen zu werden, wie diese beiden wesentlich zu unterscheidenden Gesichtspunkte vielfach verwirrt worden sind bei den neuern Verhandlungen über die Reform des Strafwesens.

b) Das Zweite ist die unablässige und allgegenwärtige Anwendung jener theils schützenden, theils strafenden Macht des Gesetzes auf alle Rechtsverhältnisse im Staate: — die Rechtspflege des Staates. Sie tritt unmittelbar in Wirksamkeit, wo eine Rechtsverletzung stattfindet, kann aber auch hier nur nach einem gesetzlich vorgeschriebenen Verfahren den Thatbestand und den Grad der Rechtsverletzung untersuchen und feststellen. Dies Verfahren ist Gegenstand des Rechtsprocesses. Ein jedes Gesetzbuch zerfällt daher in die beiden Abschnitte der Processordnung und der Strafordnung.

c) Die gleichmässige und unantastbare Macht des Rechts muss sich in der vollkommnen Gleichheit des Gesetzes für Alle und in der Unparteilichkeit des einzelnen Rechtsspruches offenbaren. In dieser Beziehung fordert sie als Nebenbedingung die vollkommene Unabhängigkeit des Standes, dem die Ausübung der Rechtspflege anvertraut ist, von allen sonstigen Einflüssen im Staate und in der Gesellschaft (Unabsetzbarkeit des Richterstandes): in jener Rücksicht setzt sie gleiche Anwen-

dung des Gesetzes und der Strafform für alle Stände und Glieder des Staates voraus. Kein „ausserordentlicher Gerichtsstand“ (der Geistlichen, Adlichen, Akademiker) ist zulässig. Ebenso kann auch der Fürst in seinen Privatangelegenheiten nicht von dieser Gleichheit vor dem Gesetze ausgeschlossen werden.

d) Wer das Recht verletzt, muss wissen, dass die Strafe nicht ausbleibt: aber auch wer von einer Rechtsverletzung erfährt, muss ebenso sicher von ihrer gerechten Bestrafung erfahren. So sagten wir oben. Dies enthält die letzte wesentliche Bestimmung im Begriffe der Strafe, indem die durch das Unrecht verletzte Gerechtigkeit nur dadurch vollständig wiederhergestellt wird, dass diese Wiederherstellung auch im Bewusstsein Aller geschieht. Alle sollen daher nicht nur von der Strafe wissen, sondern zugleich von der Gerechtigkeit derselben: d. h. die Ueberführung des Schuldigen und seine Verurtheilung muss durch öffentliches Rechtsverfahren bewirkt werden, damit es so zur beurtheilenden Kunde Aller komme. Dies ist der unerlassliche Moment; die Oeffentlichkeit der Strafe selbst, namentlich der Todesstrafe, so lange sie noch in Kraft bleibt, ist es nicht; diese soll vielmehr nach andern Bestimmungen, der Zweckmässigkeit, des nachtheiligen oder vortheilhaften Eindrucks auf die öffentliche Sitte und dgl., beurtheilt werden.

§. 102.
Die Rechtspflege.

In welchen Richtungen die vom Staate auszuübende Rechtspflege sich zu bethätigen habe, wird erkennbar, wenn wir auf die im Vorigen entwickelten Freiheitsverhältnisse der Rechtspersönlichkeiten (seien diese collectiv oder individuell), ebenso auf die Arten und Grade des rechtswidrigen Willens, der an Vergehen sich darstellt, hinblicken.

I. Einestheils hat sie Rechtshändel unter den Rechtsparteien zu schlichten, oder sie bestraft aus gebrochenen Vertragsverhältnissen hervorgehende Delicte, oder endlich solche Vergehen, in denen mehr Leidenschaft, Muthwille, Fahrlässigkeit u. s. w., als ein wirklich rechtswidriger Wille sich offenbaren. Die Schlich-

tung dieser, allerdings ziemlich ungleichartigen, aber durch den gemeinschaftlichen Mangel eines eigentlich verbrecherischen Willens analogen Rechtsverletzungen fasst man unter dem gemeinsamen Namen der Civilrechtspflege zusammen.

II. Anderntheils hat sie Vergehen zu bestrafen, die der Absicht und der That nach den eigentlich rechtswidrigen Willen erkennen lassen, und welche zugleich daher einen Angriff auf die allgemeine Rechtsordnung in sich schliessen: — hier qualificirt die Absicht und die That die Rechtsverletzung zum Verbrechen, welches der Criminalrechtspflege zu bestrafen bleibt.

III. Es ergiebt sich schon aus der vorhergehenden Begriffsbestimmung, dass, was das Aeusserliche der That betrifft, keine scharfe und definitive Gränze zwischen beiden Sphären der Rechtsverletzung gezogen werden kann, indem in einzelnen Fällen stätige Uebergänge von dem einen Gebiet ins andere überführen. Als Hauptbeispiel erinnern wir an die Verbrechen aus augenblicklich erregter Leidenschaft, welche der That nach die stärkste Verletzung der allgemeinen Rechtsordnung enthalten, ihrem Ursprunge nach aber auf keine prämeditirte rechtswidrige Absicht schliessen lassen. Wiewohl sie hiernach, wie die Injurien und die Polizeivergehen gewöhnlicher Art, eigentlich der Sphäre der Civilrechtspflege zugewiesen werden sollten: so müssen sie doch wegen der Aehnlichkeit ihres Erfolges und wegen der Analogie ihrer Rechtsbehandlung der Criminalrechtspflege überlassen bleiben.

§. 103.

1. Die Civilrechtspflege.

Ihr allgemeiner Charakter ist schon angegeben: sie bezieht sich nur auf Verletzung eines einzelnen Rechtsanspruches, nicht auf den Schutz der allgemeinen Rechtsordnung. Desswegen ist ihre Haltung durchaus abwartend und supplementar, nicht selbstständig einschreitend und inquisitorisch, wie in der Criminalrechtspflege. Sie tritt nur dann als letzte Hülfe ein, wenn keine Einigung der Parteien erfolgt oder wenn der Schuldige in der Rechtsverweigerung beharrt.

Desshalb kann hier nur auf Klage des Verletzten das Rechtsverfahren eintreten, und auch innerhalb desselben bleibt es den Parteien immer erlaubt, sich privatim zu vergleichen; ebenso selbst nach erfolgter richterlicher Entscheidung sich über die Ausführung derselben vergleichsweise zu verständigen. Demgemäss besteht ihr Princip der Perfectibilität darin, die Processform immer mehr zu vereinfachen und durch ein klares und compendiarisches Gesetzbuch Jedem die selbstständige Einsicht in seine Rechte und Pflichten zu verschaffen, so dass die zu so vielem Missbrauch führende Vermittlung durch Advocaten und Rechtsbeistände immer überflüssiger wird. Bei der Verhandlung selbst ist das mündliche Verfahren das geeignetste, weil es jeder Partei am Kürzesten Gelegenheit giebt, ihre Rechtsansprüche oder Einreden geltend zu machen.

Aus gleichem Grunde nimmt die Civilrechtspflege bei den von ihr abzuurtheilenden Delicten nicht Rücksicht auf die innere Absicht der That, auf den Willen, der ihr zu Grunde liegt (auf *dolus*, *culpa*, *casus*); was umgekehrt in der Criminalrechtspflege der entscheidende Moment ist. Auch wer nur durch Zufall beschädigt hat, ist rechtlich zu Entschädigung anzuhalten.

I. Der Zweck der Strafe kann in diesem Gebiete nur darauf gerichtet sein, dass der Verletzte Ersatz erhalte, nicht dass die allgemeine Gerechtigkeit versöhnt werde. Sie soll daher in allen ihren Formen und Folgen sich auf den Charakter des Ersatzes beschränken; in der doppelten Weise: als Wiedererstattung (Entschädigung) bei Rechtscollisionen oder Delicten aus verletzten Verträgen; — oder als Genugthuung bei Verletzungen der innern Persönlichkeit (Beleidigung, Injurien) durch Widerruf, Abbitte, Ehrenerklärung.

II. Aus dem allgemeinen Charakter der Civilstrafe folgt endlich, dass sie von keinen weitern bürgerlichen Folgen begleitet ist, — nicht Ehrlosigkeit, bürgerlicher Tod die Folge von ihr sein kann.

III. Nur anhangsweise und äusserlich gehört in das Gebiet der Civilrechtspflege die Bestrafung von Vergehen, welche in Unterlassung oder Uebertretung gewisser vom Staate gegebener

Verordnungen bestehen, welche irgendwie mit dem öffentlichen Wohle zusammenhangen, aber nur aus besondern Verhältnissen entspringen. Hier ist die Strafbarkeit bloss durch das Gesetz bedingt, nicht im innern Charakter der Handlung gelegen. Dahin gehören Polizeivergehen, Contraventionen aller Art, Zolldefraudation, Wilderei und dgl.; aber auch wirkliche, wiewohl kleinere Verbrechen werden wegen ihrer Häufigkeit, welche bei ihnen ein compendiarisches Rechtsverfahren nöthig macht, hierhergezogen: kleinere Diebstähle, Raufhändel, Schläge und dgl., so dass dem Begriffe nach Civil- und Criminalrecht zwar geschieden bleiben, der Behandlung wie dem Strafmaass nach aber an einander gränzen und in einander übergehen.

§. 104.
2. Die Criminalrechtspflege.

Ihr Wesen ergiebt sich aus dem, gegen was sie gerichtet ist, aus dem Begriffe des Verbrechens. Dies ist in seiner Allgemeinheit ebenso scharf unterscheidbar von den früher charakterisirten Rechtsverletzungen (von Rechtscollision, Vertragsbruch u. s. w.), als doch zu seiner Beurtheilung im einzelnen Falle eine Menge Nebenbestimmungen dazutreten müssen, welche auch für die angemessene Strafbestimmung entscheidend sind.

I. Verbrechen ist Verletzung der allgemeinen Rechtsordnung, welche im Rechtsbewusstsein und in der Sitte eines Volkes gegründet, darum auch durch die Gesetze des Staates geschützt werden muss. Es ist ein öffentliches Vergehen; und Ausdruck davon ist, dass ein vom Staate, als dem Repräsentanten und Schützer jener Ordnung, sanctionirtes Gesetz durch dasselbe gebrochen wird. (Die letztere Bestimmung ist für die positive Rechtspflege von entscheidender Wichtigkeit. Doch wenn gesagt wird, dass „Verbrechen eine durch's Gesetz mit Strafe bedrohte unerlaubte Handlung sei", und weiter hinzugefügt wird: „so lange die strafwürdige Handlung nicht durch das Gesetz verpönt ist, ist sie kein Verbrechen und der Richter kann sie unter ein noch nicht existirendes Strafgesetz

nicht subsumiren" *): so ist dies nur in der Deutung wahr, dass das Gesetz alles wahrhaft Verbrecherische mit einer bestimmten Strafe bedrohe, nicht aber umgekehrt die Handlung erst zum Verbrechen stempeln könne. Das Richtige dieses Zusatzes liegt allein darin, dass die Bestrafung des Verbrechens nur nach einer vorausgehenden allgemeinen Gesetzesbestimmung ausgesprochen werden könne. Ein neues Verbrechen daher muss gleichfalls bestraft werden nach der hierbei eintretenden nächsten Gesetzesanalogie.)

So giebt es nicht nur Verbrechen gegen die Personen und das Eigenthum, gegen den Staat und seine Gesetze, sondern ebenso gut auch gegen die öffentliche Sittlichkeit, gegen den Bestand der Ehe, der Familie, der Religion, in sofern sich diese in einer äusserlich anerkannten und geschützten religiösen Gemeinschaft consolidirt hat. (Schwere Verletzung desjenigen, was dem allgemeinen religiösen Bewusstsein als heilig gilt, ist ein ebenso strafbares Verbrechen, wie Eigenthumsverletzung und Aehnliches; wenn es im einzelnen Falle auch schwer werden mag, die scharfbestimmte Gränze anzugeben, wo die Zeichen antireligiöser Gesinnung die Gränze der freien Meinungsäusserung überschreiten und ins Gebiet eines, den Bestand der öffentlichen Religion gefährdenden, mithin rechtswidrigen Willens fallen.)

II. Zum Begriffe des Verbrechens gehört wesentlich, dass es äusserlich durch die That sich bekunde, in die sichtbare Wirklichkeit eintrete. Der innerlich bleibende verbrecherische Wille begründet kein Verbrechen. Desshalb kommt es:

a) zuerst hier auf den Grad der Aeusserung des Vorsatzes und den der erreichten Wirkung an, um das Verbrechen und seine Strafbarkeit zu qualificiren. Die Stufenfolge von (nächstem oder entferntem) Versuche, von (angefangener oder vollendeter) Ausführung mit oder ohne die beabsichtigte Wirkung bezeichnet hierbei die leitenden Gesichtspunkte. Aber es soll daraus nur die Energie des verbrecherischen Willens ermessen

*) Bauers Naturrecht, dritte Aufl. 1825 §. 229. §. 238. Note a.

werden; der Erfolg, wenn der Wille erwiesen ist, bleibt für die Beurtheilung eigentlich das Zufällige, oder Accidentelle — wenigstens sollte es so sein, — so dass demnach z. B. wiederholte, wenn auch wirkungslos gebliebene Mordversuche, weil sie den festen Vorsatz bekunden, mit dem gleichen Grade von Strafbarkeit belegt werden müssten, wie ein wirklicher Mord.

b) Sodann ist jedes Verbrechen nur Ausdruck eines rechtswidrigen Vorsatzes: der böse Wille macht die Handlung zum Verbrechen und ist eigentlicher Gegenstand der Strafe. Desshalb ist ein wesentliches Erforderniss das Vorhandensein der Zurechnungsfähigkeit und des böslichen Vorsatzes. (Dies gegen den blossen Indicienbeweis: er genügt zur Feststellung des objectiven Thatbestandes, aber nicht des Subjectes der That.) Daher gilt hier die Abstufung von Unzurechnungsfähigkeit, Fahrlässigkeit in verschiedenem Grade: (*culpa*) und von böslicher Absicht (*dolus*). Nur die letztere qualificirt das Verbrechen.

III. Somit wird der Grad des Verbrechens durch einen doppelten Moment bestimmt.

a) objectiv durch die innere Bedeutung des Rechts-, oder sittlichen Verhältnisses, welches verletzt worden ist. Je wichtiger, aber auch je verletzbarer dasselbe, desto schwerer das Verbrechen und die dafür zu bestimmende Strafe. Hierdurch erhält indess der Grad des Verbrechens und seiner Strafbarkeit zugleich etwas Relatives und Temporäres; und es mischt sich bei der letzteren ganz von selbst der Nebengesichtspunkt des Bedürfnisses zeitweiser Abschreckung ein. Verbrechen können zu einer Zeit gefährlicher sein, als zu einer andern, bei einer Localität strafbarer, als bei der andern. (So Diebstahl und Raub, wenn sie in Zeiten allgemeiner Verwilderung durch organisirte Banden verübt werden, oder wenn sie Gegenden treffen, wo die Häuser nicht verschlossen werden, wie in den innern Cantonen der Schweiz: — Falschmünzerei wurde zu gewissen Zeiten des Mittelalters in Italien, gleich der Häresie, mit dem Feuertode bestraft, weil sie der damaligen Convenienz zufolge als das gefährlichste Verbrechen erschien. „Ein Strafcodex gehört darum vornämlich

seiner Zeit und dem Zustande der bürgerlichen Gesellschaft in ihr an". Hegels Rechtslehre §. 218.)

b) Subjectiv, oder in Bezug auf den Thäter, entspricht der Grad des Verbrechens der Beschaffenheit des rechtswidrigen Willens und der Stärke seiner Bethätigung (wie z. B. Giftmord oder Aelternmord einen intensivern Charakter tragen, als gemeiner Mord; Diebstahl an dem Herrn oder Wohlthäter eine schlimmere That ist als gewöhnliches Stehlen). So gewiss nun der Grad der Strafe dem Grade des Vergehens entsprechend bestimmt werden soll, so weit nach dem allgemeinen Wesen der Strafe dies überhaupt möglich ist: — so enthält die subjective Beschaffenheit des Willens den Gesichtspunkt, um innerhalb der besondern Strafrahmen das richtige Maass der Strafe zu treffen; während in dem objectiven Charakter des Verbrechens der entscheidende Gesichtspunkt liegt, um die allgemeine Strafkategorie zu bestimmen, unter die ein Verbrechen zu subsumiren ist. (Wir heben diese Bestimmung nicht darum hervor, weil uns an einer grossen Mannigfaltigkeit von Strafarten und Strafmaassen gelegen wäre, welche im Gegentheil die Criminalrechtspflege noch immer unter dem Joche jenes mechanischen Thuns lassen würde, welches, das bloss Aeussere der That im Auge, die Strafbestimmungen oft nur durch eine Art von Addition nach der Zahl der Rückfälle und dgl. zusammenrechnet, sondern um dem Criminalrichter bleibende Gesichtspunkte zu geben, nach denen er jedes Verbrechen seinem innern Charakter gemäss psychologisch zu individualisiren und auch neue, im Strafgesetzbuche möglicher Weise nicht ausdrücklich vorgesehene Vergehen nach einer festen Analogie mit Strafe zu belegen im Stande sei. Die schwierige, aber unvermeidliche Antinomie, dass nach festen, gesetzlich vorgeschriebenen Strafformen verfahren und dass dennoch jedes Vergehen nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit auch in der Strafe individualisirt werden solle, lässt sich unsers Erachtens praktisch-künstlerisch nur durch Combination jenes doppelten Gesichtspunktes lösen.)

IV. Wenn die Civilrechtspflege, wie wir sahen (§. 102. I.), die Privatklage der Verletzten abzuwarten hat: so muss umgekehrt

die Criminalrechtspflege inquisitorisch verfahren und jedes Verbrechen selbstständig verfolgen. Diese Pflicht liegt eben im Wesen derselben, indem sie nicht bloss eine Rechtscollision von Parteien oder die einzelne Rechtsverweigerung zu schlichten, sondern gegen die Zerstörung der allgemeinen Rechtsordnung einzuschreiten hat. Ergänzend tritt daher hier diejenige Seite der administrativen Thätigkeit des Staates dazu, welche wir recht eigentlich das überwachende Auge desselben nennen können, die Polizei — wovon später. (Bei jenem Inquisitionsverfahren des Staates gegen Verbrechen macht bloss ein wichtiges Vergehen eine charakteristische Ausnahme: — der Ehebruch, der nur auf Klage des verletzten Theils gerichtlich verfolgt werden darf. Der Grund davon ist einleuchtend: nicht nur darin liegt er, dass dies Verbrechen an sich selbst nicht leicht zur öffentlichen Kunde gelangt, sondern auch in dem wichtigern Momente, weil in jenem Verbrechen gegen die Heiligkeit der Ehe so viele persönlichen Beziehungen als Erschwerungs- oder als Entschuldigungsgründe mitwirken können, dass es durchaus der individuellen Ueberzeugung des Verletzten zu überlassen ist, wie er es beurtheilen, ob er es bürgerlich bestraft wissen oder es verzeihen will. Vgl. §. 115. von den Gründen zur Ehescheidung.)

Die Untersuchung des Thatbestandes bei den Verbrechen muss, wiederum im Gegensatze mit dem civilrechtlichen Verfahren, selbstständig vom Staate ausgehen. Ebenso der Strafprocess sammt der Vollstreckung der Strafe bleibt, ohne dass der Privatwille zu einem Rechtsvergleiche sich dazwischen legen könnte (§. 102. I.), völlig in den Händen des Staats. Nach den vorher ausgesprochenen allgemeinen Grundsätzen versteht sich dabei die Oeffentlichkeit des Rechtsverfahrens von selbst.

Dies führt die Untersuchung auf die Art der Strafe und auf das bei ihr anzuwendende höchste Strafmaass.

§. 105.

3. Die Art und das Maas der Strafe.

Wie gestraft werden solle, ist unabtrennlich von der Frage: warum gestraft werde? Es wird sich zeigen, dass bei letzterer

Frage, die bisher viel zu wenig in ihrem Zusammenhange mit der Art der Strafe erwogen worden ist, mehrfache Rücksichten zusammentreffen, aus deren Vereinigung erst Beides, Art und Maass der Bestrafung, richtig bestimmt werden kann, während sie in ihrer Sonderung sich zu einzelnen, eben darum für sich unvollständigen Strafrechtstheorieen ausgeprägt haben. Jede dieser Theorieen hat daher relative Wahrheit und Berechtigung — wie denn überhaupt das allgemeine Rechtsbewusstsein bei Beurtheilung solcher Dinge niemals völlig irre gehen konnte: — aber erst mit ihren einzelnen Bestimmungen zusammenwirkend können sie die Strafe in jener doppelten Rücksicht zu einer völlig gerechten und ihrem letzten Zwecke angemessenen machen *).

I. Ihrem allgemeinen Grunde nach kann die Strafe nur betrachtet werden als eine durch die Idee vergeltender Gerechtigkeit selber geforderte, der Schuld und dem Verbrechen mit „ethischer Nothwendigkeit" (§. 102.) auf dem Fusse folgende Sühne und Busse desselben. Dieser tiefe, über alle zufälligen Betrachtungen und besondere Rücksichten hinausliegende Charakter derselben — der eben in der „Gerechtigkeitstheorie" zu seiner reinen, von sonstigen Nebenbestimmungen abgetrennten Anerkennung kommt, — macht die Strafe zu etwas schlechthin Unabwendbarem und Geforder-

*) Dass die verschiedenen, äusserlich in Widerstreit mit einander stehenden Strafrechtstheorieen nur nothwendige Haupt- oder begleitende Nebenbestimmungen an der Strafe bezeichnen, dass keine aber für sich jenen Begriff erschöpfe, ist seit Abeggs gründlicher Entwicklung dieses Gegenstandes in seinem Werke: „Die verschiedenen Strafrechtstheorieen in ihrem Verhältnisse zu einander und zu dem positiven Rechte und dessen Geschichte. Von J. Fr. H. Abegg" 1835; und seit Stahl („Rechtsphilosophie" II. 2. S. 521. ff.) anerkannt. Wir verweisen in Betreff des historischen und kritischen Materials über jene Theorieen auf die beiden Schriftsteller, erinnern aber zugleich an das, was Herbart („Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral" 1836, S. 133. ff.) über H. Grotius bemerkt, dass nämlich dieser, als der Erste, der in diese Untersuchung eintrat, die verschiedenen Gesichtspunkte über den innern Grund und Zweck und Wirkung der Strafe sogleich mit einander verbunden habe, welche die Spätern in einzelne Einseitigkeiten auseinander gerissen; und was Herbart in eigenem Namen später (S. 211. ff.) hinzufügt, indem er die Strafrechtspflege mit der Pädagogik in Analogie bringt, enthält eigentlich dasselbe, was wir im Folgenden, vielleicht nur ausdrücklicher und bewusster, zu zeigen suchen.

tem, nicht nur von Seite der Rechtsordnung, deren Schützer und Verwalter der Staat ist, sondern auch von Seite des Schuldigen selbst. Wie jener durch keinerlei Rücksicht sich abhalten lassen darf, die gerechte Strafe zu verhängen; so darf dieser fordern, sie zu bestehen, damit er nicht nur vor den Andern, auch vor sich selbst und im eigenen Innern der Schuld frei werde, sich zur Gewissheit und zum objectiven Ernste seiner Reue und Busse aufschwinge und so über sein Verbrechen wahrhaft hinauskomme, um fortan in einem neuen, vom Schuldbewusstsein erlösten Leben zu wandeln. Diesen subjectiven, in der Regel ausser Acht gelassenen Moment an der Strafe hebt für sich oder abgetrennt — wo er dann freilich nicht ausreicht, um den ganzen Begriff der Strafe, noch weniger um das Strafrecht des Staates zu begründen, — J. G. Fichte's Abbüssungstheorie hervor: sie macht im Interesse des straffälligen Subjectes in der Strafe das einzige Mittel geltend, um es in die ursprünglichen, durch das Verbrechen verloren gegangenen Menschenrechte wieder einzusetzen; — nicht zufolge eines conventionellen Vorurtheils, sondern nach der innern, allgemeinen Natur unsers Geistes, welchem der Widerspruch mit der Idee der Gerechtigkeit unerträglich ist.

Dies ist eine entscheidende und vom vollständigen Begriffe der Strafe unabtrennliche Betrachtung. Gerade, weil auch der schlimmste Verbrecher mit der Substanz seines Wesens über die eigene Schuld und sein Verbrechen hinausreicht, nicht bloss auf dem sittlichen, sondern auch auf dem rechtlichen Gebiete wiederherstellungsfähig ist: so darf ihm die kurzsichtige Clemenz moderner Menschenliebe, sogar wider seinen eigenen und bessern Willen, den eigentlichen Weg nicht verschliessen, nur durch den Ernst der Strafe innerlich und nach Aussen sich wiederherzustellen. (Wenn Gretchen in der Schlussscene des Faust die dargebotene Befreiung von sich weist und in die erhaben einfachen Worte ausbricht: „Gericht Gottes, dir hab' ich mich übergeben"; oder wenn in des trefflichen Heinrich von Kleist's „Prinzen von Homburg" der Held des Stückes bei tieferem Besinnen die zuerst heftig verlangte Begnadigung selber zurück-

stösst: so sind dies nicht poetisch gesteigerte, sondern menschlich wahre Züge, die an einer Menge Erfahrungen des Verbrecherlebens sich bestätigen liessen, welchem die ächte, tiefere Menschlichkeit im Strafgerichte ein Mittel gönnen muss, dem überwältigenden Schuldbewusstsein zu entfliehen.)

Alles Ernstes daher müssen wir uns gegen eine seichte, sich selber missverstehende Philanthropie erklären, welche, indem sie das Verbrechen und die Sünde als blosse „Bornirtheit und Verrücktheit" zu bezeichnen liebt, *) die man nicht zu bestrafen, nur zu bedauern habe, auf das Abthun aller eigentlichen Strafe dringt, und die besonders von Frankreich aus verbreitete Sitte, die schwereren Verbrechen als Monomanie zu bezeichen, eifrig vertheidigt. Hier ist ein, in der Tiefe der Sache völlig wahrer Gedanke, wie es auch sonst mit manchem Heilsamen geschieht, in die Hände dilettantischer Oberflächlichkeit gerathen und dadurch unter die Füsse getreten und entheiligt worden. Auch wir haben in der „Phänomenologie des selbstsüchtigen Willens" (§. 37—40.) gezeigt, so klar als es Jene verlangen können, dass Laster und Sünde in ihrem Ursprunge ein sich selbst verkehrendes Streben, ein Wahnsinn des Willens sei und die directeste Analogie mit dem Irrsinne des Urtheils und des Verstandes habe. Wir haben gezeigt, dass es eine reine, „uneigennützige" Bosheit im Menschen nicht gebe, dass er gut sei in seinem tiefsten unaustilgbaren Wesen; wir haben im Einzelnen die Quellen nachgewiesen, aus denen durch eine an's Unwillkürliche gränzende Missleitung des Willens das Böse Dasein und Nahrung gewinnt; wir haben endlich anerkannt, dass die Gesellschaft nur dann ihre Bestimmung erreiche, „wenn sie die Einrichtungen tilge, welche die Versuchung zum Bösen immer neu aus sich erzeugen" (S. 158).

Keinesweges darf aber darum der Ernst und die Entschiedenheit jenes Phänomens vor unserm praktischem Blicke sich verflachen, so dass nun Gutes und Böses, Gesundheit und Verderb-

*) „Bornirtheit und Verrücktheit — beides heilbar —
„Ist Alles, was auf Erden Sünde heisst". — Sallet.

niss des Willens unterschiedlos uns in einander fliessen. Vor Allem aber darf uns nicht entgehen, dass nur durch eine entschiedene Krisis und Umkehr, im moralischen wie im rechtlichen Gebiete, durch einen epochemachenden Einschnitt in's Leben jene Verstrickung des Willens gründlich überwunden werden kann. Diese Krisis ist für das Verbrechen, weil das Böse in ihm zur Unwiderruflichkeit einer That geworden ist, die gerechte Strafe. Sie enthält, wenn sie im eigenen Bewusstsein des Verbrechers als gerecht empfunden wird, die gewaltige Bussentscheidung, deren er bedarf, und wird so der kritische Wendepunkt seines Lebens zur Besserung hin. Die Strafe — nach der „Besserungstheorie" gefasst, soll diesen Zweck für die Andern haben: richtig geübt fängt sie bei dem Verbrecher selber an.

II. Und nun erst erhalten wir den höchsten, zugleich den vollständigen Begriff der Strafe. Sie hat zunächst rechtlichen Ursprung und rechtliche Wirkung. Diesen Charakter bezeichnet die „Wiedervergeltungstheorie" auf's Vollständigste; und wenn man sich auf dem Standpunkte des Staates isoliren will, kann man auch mit Martin sagen, dass die Strafe aus dem „Rechte der Nothwehr" gegen das Verbrechen hervorgehe. Damit ist dieser Umkreis in sich abgeschlossen und relativ vollendet. Dennoch können wir nicht in die Behauptung F. E. Th. Hepp's („Darstellung der deutschen Strafrechtssysteme" Vorrede S. IV.) einstimmen: „dass wenn der Staat ohne Strafgewalt bestehen könnte, er die Bestrafung der Verbrechen ebenso dem eignen Gewissen des Menschen und der göttlichen Vorsehung überlassen müsste, als er dies bei den Sünden und Lastern thut." Bei dieser einseitigen Hervorhebung der Nothwehr- und Abschreckungstheorie übersieht nämlich Hepp den specifischen Unterschied des (bürgerlichen) Verbrechens von Sünde und Laster, ebenso die von uns hier hervorgehobenen Momente des Werthes der Strafe für den Verbrecher selbst.

Aber durch die Gerechtigkeit hindurch, deren Ausdruck die Strafe ist, erhält sie selbstständige sittliche Bedeutung. Dies ist der zweite, von der ächten Wirkung der Strafe unabtrennliche Werth derselben. Aber nicht nur nebenbei oder accidentell

soll diese Wirkung eintreten, sondern sie soll in dem Wesen der Strafe, wie in einem Keime, eingeschlossen sein. Sie darf daher — nach dem Grundverhältniss, welches überhaupt zwischen der Rechtsidee und der Idee ergänzender Gemeinschaft besteht — die sittlichen Ideen des Wohlwollens und der Vollkommenheit niemals aufheben, d. h. sie darf durch ihre Art und ihr Maass nicht so weit reichen, um die Wirkungen der letztern unmöglich zu machen. Hieraus ergeben sich die beiden, im Folgenden besonders zu betrachtenden Gesichtspunkte.

§. 106.

A. Die Strafe als rechtliche Vergeltung.

Die Strafe ist gerechte Wiedervergeltung, nicht Wieder vergeltung überhaupt. Gerecht aber wird sie nur dadurch, dass sie im genauen Verhältniss zur Grösse des Verbrechens steht. Der Begriff der Gerechtigkeit fordert daher diese Verhältnissmässigkeit der Strafe ebenso entschieden, als die Strafe selbst. Desshalb ist mit der Stufenfolge der Verbrechen eine gleiche der Bestrafungen festzusetzen, deren einzelne Bestimmungen dem positiven Rechte, dem Strafgesetzbuche zu überlassen sind.

I. Rechtsphilosophisch ist nur daran festzuhalten: dass die Strafe einerseits dem Grade der Rechtsverletzung stets gemäss sein muss, dass sie jedoch andererseits nicht den allgemeinen Begriff des Rechts überschreiten darf. Was aus letzterem Begriffe folgt, wird sich ergeben.

II. Aber noch ein anderer, ein historischer Gesichtspunkt mischt sich hier ein. Factisch lässt sich sehr leicht bemerken, dass die Art und das Maass der Strafe auf's Genaueste damit zusammenhängt, wie sich das Rechtsbewusstsein eines Volkes geschichtlich ausgebildet hat und auf welcher Stufe allgemeiner Cultur sich dasselbe befindet. Bei einem rohen oder durch Zeitumstände in Verwilderung zurückgesunkenen Volke wird das höchste Strafmaass und die härteste Art der Strafe durch die Sitte gefordert und darum auch ihm nöthig sein. Desshalb haben in gewissen Zeitaltern und bei gewissen Culturgraden Strafen entstehen und eine relative Berechtigung behalten können,

welche vom Standpunkt des rechtsphilosophischen Begriffes zu verwerfen sind. Von diesen Strafarten und Strafmaassen ist zu sagen, dass sie zur allmähligen Abschaffung bestimmt sind, während es Sache der künstlerischen Beurtheilung ist, den Zeitpunkt anzugeben, wo sie erlöschen können, endlich wo sie es müssen. Darüber werden daher die Urtheile Verschiedener auch verschieden ausfallen. Der allgemeine Gang der Rechtsbildung kann aber nur darin bestehen, dass auch in den Strafen das allgemein Vernünftige, Hand in Hand gehend mit der ganzen Cultur des Volkes, immer mehr den Sieg davon trage über die historische Gestalt und die zufälligen Verschiedenheiten des Rechtes. Im Strafrecht wird es jedoch am Ersten erreichbar sein, ein „allgemeines Gesetzbuch der Menschheit" zu entwerfen (vgl, §. 12, S. 57), weil Verbrechen wie Strafen im geringsten Maasse an individuelle Volkszustände geknüpft sind, sondern am Meisten den übereinstimmenden Typus menschlicher Leidenschaft an sich tragen.

III. Unter jenen Strafen, welche zu allmähliger Abschaffung bestimmt sind, steht nun die Todestrafe obenan. Und es verlohnt vielleicht sich der Mühe, das Urtheil über diesen Gegenstand aus rein begriffsmässigen Gründen abschliessend festzustellen, da jetzt offenbar der Wendepunkt eingetreten ist, wo man nach einer mit plötzlichem Enthusiasmus verfügten Aufhebung der Todesstrafe, Reue darob zu empfinden beginnt und sich anschickt, diesen Schritt wieder zurückzuthun: — das allerschlimmste Zeichen von Verworrenheit des öffentlichen Urtheils, wenn man etwas an sich Heilsames und gar nicht zu Vermeidendes durch unzweckmässiges Verfrühen in übeln Ruf bringt und so gleichsam zum Voraus unmöglich macht!

Im Begriffe der Strafe (§. 102), auch nach ihrem höchsten Strafmaasse, kann nichts mehr liegen, als die Vernichtung der Persönlichkeit des Verbrechers nach allen seinen Rechten in der Gemeinschaft; aber, wie hieraus von selbst hervorgeht, der Persönlichkeit nur in ihrer rechtlichen Bedeutung. Wie wir aber gezeigt haben (§. 83. II. 1.), fällt Leib und Leben, die ganze unmittelbare Existenz der Persönlichkeit jen-

seits jener Gränze: sie ist Bedingung und Voraussetzung für die allgemeine Rechtsfähigkeit und jedes einzelne Recht des Subjects, welche ja überhaupt erst innerhalb der Gemeinschaft entstehen; mithin beruht sie weder auf einem allgemeinen noch besondern Rechte. Wenn daher auch — was das Aeusserste der Strafe ist — die gesammte Rechtsfähigkeit des Subjects vernichtet, alle Rechte ihm entzogen werden: so reicht dies nicht bis dahin, den Menschen am Leben anzugreifen, weil keine Rechtsentziehung so weit reichen kann. Das höchste Verbrechen (Mord) könnte nur mit Ausstossung aus der Rechtsgemeinschaft, oder da hier das höchste menschliche Recht selber verletzt ist, mit Ausstossung aus der menschlichen Gesellschaft bestraft werden. Völlige Verbannung aus den Gränzen der Civilisation — in die Einsamkeit lebenslänglicher Haft oder durch Preisgebung an die Zufälle der Natur oder wilder Völker — ist nach dem reinen Rechtsbegriffe die höchste, consequenteste, und auch wohl im Gefühle des Verbrechers die schärfste Strafe für das grösste Verbrechen: — für die Tödtung bleibt auch hier kein Platz übrig. Sie fällt über die Sphäre rechtlicher Wiedervergeltung hinaus in die der Rache und Gewalt.

Was hierbei bisher noch immer zu dem Trugschlusse verleitete, die Gerechtigkeit fordere „das Blut dessen, der selber Blut vergossen hat“,*) ist die Verwechslung der realen, qualitativen Wiedervergeltung (woraus das bekannte *jus talionis* entsprungen) mit dem Begriffe rechtlicher Sühne, wiewohl zuzugeben ist, dass sich zu letzterm Begriffe das Rechtsbewusstsein überhaupt erst allmählig aufgeschwungen habe. Seitdem aber jenes ganze Princip hat aufgegeben werden müssen, — und dies war nothwendig, weil es eine gemeingültige und rationelle Bestimmung der Strafmaasse gar nicht zulässt: — ist es nur eine Halbheit und Inconsequenz, mit der verschärften Todesstrafe, die wirklich abgeschafft ist, nicht die Todesstrafe überhaupt aufzugeben, welche nach der jetzt geltenden Rechtsphilosophie wenig-

---

*) Stahl Rechtsphilosophie II. 2. S. 542. Note.

stens noch die gleich schweren, aber ihrer Qualität nach völlig heterogenen Verbrechen des Mordes, des Hochverraths und der Empörung umfassen soll (Stahl a. a. O.). Zwischen Hochverrath und der als Strafe darauf gesetzten Tödtung ist jedoch keine innere Analogie, wie zwischen Mord und Lebensberaubung. Den letztern belegt man mit der Todesstrafe um dieser innern Aehnlichkeit willen; den Hochverrath offenbar nur desshalb, um durch die härteste Strafe von ihm abzuschrecken. Hier vermischen sich daher zwei heterogene Strafprincipien, und wenn die Todesstrafe überhaupt einmal abgeschafft ist, empfindet auch das natürliche Gerechtigkeitsgefühl keinen Widerspruch, bei Hochverrath oder Empörung die Todesstrafe nicht mehr angewendet zu sehen. Es bleibt daher nur der Mord übrig; und in der That haben die Vertheidiger der Todesstrafe, unter Beistimmung jenes natürlichen Gefühles, sie für dies Verbrechen beibehalten wollen. Dann aber, weil hier das Princip des *ius talionis* ausnahmsweise noch walten soll, müssen sie, um consequent zu sein, einen Schritt weiter gehen: sie dürfen sich nicht scheuen, auch verschiedene Grade derselben, kurz die verschärften Todesstrafen, wieder zu begehren. Denn in der That — dieselbe fast schmerzlose Todesstrafe durch das Schwerdt oder das Fallbeil, welche den einfachen Mörder und die durch die ausgesuchtesten Qualen einer langsamen Vergiftung tödtende Gattenmörderin trifft, gewährt nach diesem Principe kein gerechtes Strafmaass für beide, und der natürliche Volkssinn hat sich in letzterm Falle wohl oft nach raffinirteren Strafen umgesehen. Sollen nun diese — und zwar mit Recht — nicht zugelassen werden (Stahl, S. 542.): so zeigt sich eben hieran, dass selbst für den Mord der Begriff einer qualitativ vergeltenden Strafe sich nicht durchführen lasse, dass wir auch hier auf das einfache Princip rechtlicher Vergeltung und seine begriffsmässig nothwendigen Gränzen zurückgeführt werden. Ein Nebenerfolg wäre es aber, wenn dabei das Tiefere erkannt würde: dass die rechtliche Strafe mit der innerlich rächenden und strafenden Nemesis Nichts zu thun habe, dass die letztere lediglich im geheimnissvollen Innern des

Verbrechers ihre Macht üben könne; hier aber um so sicherer und unentfliehbarer. Und desshalb gerade, — um dem schweren Verbrecher Zeit zu lassen, innerlich gestraft zu werden und an der Reue sein Gericht, endlich seine Wiederherstellung zu finden, — aus diesem rein psychologischen Grunde zeigt sich die Todesstrafe ebenso unzweckmässig, als sie rechtswidrig ist. Dies deutet sogleich auf den zweiten, sittlichen Gesichtspunkt bei der Strafe, wovon im Folgenden (§. 107).

Der scharfsinnigste und in der That gewichtvollste Grund für Beibehaltung der Todesstrafe, weil er die praktische Gefahr ihrer Abschaffung geltend macht, beruht auf dem Principe nöthiger Abschreckung. Eine Gesetzgebung, welche auf den Mord nicht die Todesstrafe, sondern nur Freiheitsstrafe setzte — sagt man*) — würde das Gesetz, welches das Leben schützt, nicht in seiner vollen Heiligkeit erhalten: also weit entfernt eine menschliche zu sein, würde sie im Gegentheil die Achtung vor dem Menschenleben verläugnen; sie wäre eine ungerechte Gesetzgebung.

Dieser Grund ist temporär und local von wirklicher Bedeutung und kann, bei gewissen Bildungsstandpunkten eines Volks, allerdings vor zu frühzeitiger Abschaffung der Todesstrafe warnen: aber er vermag Nichts zu ändern an den allgemeinen Rechtsgrundsätzen und an dem inneren Bestande der Sache. Er beruht auf der factischen Behauptung, dass ohne Todesstrafe die hinreichend schützende Abschreckung hinwegfallen würde, welche als Nebenbestimmung jeder Strafe zukommen muss. Dies aber setzt immer noch die irrige und auch im Volksbewusstsein endlich verschwindende Illusion voraus, dass die Todesstrafe härter sei, als die Einsamkeit einer lebenslänglichen Haft, deren furchtbar ergreifende Gewalt, wie die Erfahrung gelehrt hat, wohl das hartnäckigste Gemüth zu brechen im Stande ist.

Ausserdem hat man bekanntlich durch statistische Verglei-

*) Stahl, a. a. O. S. 540.

chungen ermittelt, dass weder Verschärfung, noch Milderung der Gesetze gegen schwere Verbrechen auf ihre Vermehrung oder Verminderung einen bleibenden und regelmässigen Einfluss äussern. Dagegen das Resultat ist durchgreifend festgestellt, dass desto weniger Verbrechen begangen werden, je zuverlässiger und unnachsichtlicher ihre Bestrafung ist.*) Und dies allein entspricht der Natur der Sache. Dem bloss geschriebenen Gesetze, sei es streng oder milde, glaubt der Verbrecher entgehen zu können. Zeigt es sich mit unentfliehbarer Macht allgegenwärtig wirksam: so schreckt und schützt es zugleich und kann erst dann seine innere Kraft erproben.

(In der gegenwärtigen Zwischenepoche daher, ehe sich das gemeinsame Rechtsbewusstsein über die wahre Beschaffenheit von Härte und Milde in den Strafen berichtigt hat, ehe der Erfahrungssatz allgemeiner feststeht, dass lebenslängliche Freiheitsentziehung in Wahrheit unendlich härter sei als der Tod, — wäre als der zweckmässigste Ausweg vielleicht zu rathen, dass man die Todesstrafe gesetzlich zwar nicht abolire, in der Regel aber unvollzogen lasse und auf sogenanntem „Gnadenwege" in die nächste der lebenslänglichen Freiheitsstrafe verwandele.**) Warum wir nämlich die gerichtliche Tödtung für ein vom Staate

*) Wir verweisen darüber an die vortreffliche Monographie: „Wissenschaft und Leben in Beziehung auf die Todesstrafe; ein philosophisches Votum von M. Carriere, ein strafrechtliches Gutachten von Nöllner." Darmstadt 1845. S. 62 ff., und in Betreff der Strafarten mit Rücksicht auf ihre psychologische Wirkung und das wahre dabei zu beobachtende Maass der Gerechtigkeit müssen wir uns auf die ausgezeichnete Schrift von G. Mehring berufen, die überhaupt mit unserer Darstellung zu vergleichen ist: „Die Zukunft der peinlichen Rechtspflege aus dem Standpunkte der Seelenlehre betrachtet"; Hall 1848. S. 40 ff. S. 57 ff.

**) So geschah es geraume Zeit hindurch — ohne dass die geringste Zunahme schwerer Verbrechen dabei gespürt worden wäre, — unter der vorigen Regierung in der Preussischen Rheinprovinz. Der König vollzog kein Todesurtheil, welches vom Geschwornengericht gesprochen war, weil das Eingeständniss des Schuldigen nicht nöthig war, wie nach dem Preussischen Landrecht, um das Urtheil gültig zu machen. Eine ähnliche, nur noch tiefer greifende Gewissenhaftigkeit sollte jeden Staat abhalten, überhaupt ein Todesurtheil zu vollziehen.

sittlich nicht zu verantwortendes und daher schlechthin zu vermeidendes Uebel ansehen, davon die Gründe im folgenden §.)

IV. Nach dem bisher von uns aufgestellten Rechtsgrundsatze kann das höchste Maass der Strafe nur in der unbedingten Ausschliessung des Verbrechers von aller Rechts- und menschlichen Gemeinschaft bestehen. Wie diese jedoch durchgeführt werde — ob als lebenslängliche Verbannung (Hinausstossung ins „Elend", — in die Landes- und Culturlosigkeit: Deportation), oder als einsame Haft; — scheint vom Rechtsstandpunkte gleichgültig oder unbestimmbar, — vorausgesetzt, dass Beides gleich thunlich und ausführbar ist für den strafenden Staat selber. Das gestrafte Individuum nämlich hat, von diesem Standpunkte aus, gar keine Rücksicht mehr anzusprechen. Anders ist es vom hier mitbestimmenden Standpunkte der Idee ergänzender Gemeinschaft aus (des Wohlwollens und der Vollkommenheit). Wir werden daher bei dieser Frage noch einmal anzuknüpfen haben (§. 107, II.).

Die weitere Abstufung der Strafen nach Unten wird nur in Freiheitsentziehung auf längere oder kürzere Zeit — und da Jeder im Staate von seiner Arbeit leben soll, der Verbrecher aber das Recht verwirkt hat, die Arbeit nach freigewähltem Berufe und mit Pflege seiner geistigen Individualität (mit Musse und zur Musse) zu treiben, in Zwangsarbeit bestehen können, an welche letztere sich zugleich auf treffliche Weise sittliche Erziehmittel anknüpfen lassen. Auch die Geldstrafen sind vom Rechtsbegriffe aus wohlbegründet, theils als die leichteste und adäquateste Form des rechtlichen Ersatzes, theils als eigentliches Strafmittel. Dagegen ist es willkürlich und darum nicht zu rechtfertigen, die verdiente Freiheitsstrafe durch Geld ablösen zu können. Gegen die Rechtsgültigkeit der Ehrenstrafen haben wir uns schon früher erklären müssen (§. 91, III.).

Was endlich die Strafe durch körperliche Züchtigung („Prügel") betrifft, welche, gleich der Todesstrafe, bereits gesetzlich abgeschafft war und ebenso, wie diese, jetzt von manchen Seiten heftig zurückgewünscht wird: so lässt sich die Controverse über dieselbe unsers Erachtens nicht schwer lösen. „Prügel" können überhaupt nicht als rechtliche Bestrafung und Straf-

mittel angesehen werden: — was hat eine gewaltsame und schmerzerregende Einwirkung auf die Oberhaut des Menschen mit dem Rechtsbegriffe zu thun? Man könnte sonst auch heftige Zug- oder Blasenpflaster als Strafe verordnen. Sie sind nur als äusserliches Zucht- und Bändigungsmittel der niedern Pädagogik für Kinder und Erwachsene zuzuweisen und mögen hier, rationell angewandt, ihren grossen praktischen Werth haben. Bekanntlich kann der Mensch nur über dem Thier stehen oder unter dasselbe herabsinken. Wo diese viehische Verrohung eine unmittelbare Bändigung nöthig macht, da ist gegen jenes Zuchtmittel gar Nichts zu erinnern. Aber es wäre seltsam, und ein furchtbares Zeugniss gegen die allgemeine Culturstufe eines Volks, wenn man dasselbe als ein allgemein anzuwendendes Strafmittel in das System der Strafen aufnehmen wollte.

§. 107.

B. Die Strafe vom sittlichen Gesichtspunkte.

Dass dieser Gesichtspunkt auch bei einer so wichtigen Aeusserung der Rechtsidee, wie die Strafe ist, mitbestimmend eingreifen müsse in die bloss rechtliche Gestalt derselben, geht aus der ganzen Consequenz unserer Grundansicht hervor: — ebenso aber auch, dass dies nicht dualistisch in einem blossen Nebeneinander oder in einer Vermischung beider Elemente bestehen könne; — so nämlich hat man diesen sonst keinesweges ausser Acht gelassenen Punkt bisher aufgefasst und behandelt, — sondern also: dass die Strafe in ihrer rechtlichen Form ganz von selbst und nach ihrer innern Beschaffenheit sittliches Bussmittel werde.

Dies könnte als etwas Unmögliches oder wenn man es dennoch durchsetzen wollte, als etwas Erkünsteltes erscheinen; und wir gestehen, dass diejenigen, welche der Würde der Rechtsidee auch in der Strafe rein und ungeschmälert Rechnung getragen wissen wollen, mit vollem Fug gegen mancherlei Vermischungen der Strafe mit fremdartigen, seicht philanthropischen Nebenrücksichten missbilligend sich erklären konnten. Diese Besorgniss verschwindet jedoch, wenn man auch hier in die Tiefe geht und

die innerliche, aus dem Wesen des menschlichen Geistes selber entspringende Wechselbeziehung zwischen Rechtsidee und Zucht des Willens, zwischen gerechter Strafe und sittlicher Busse fest im Auge behält.

Aber diese Beziehung soll nicht eine bloss innerliche, abstracte bleiben und so dem Zufall ihrer Bethätigung überlassen sein, sondern sie soll der künstlerischen Ausbildung anheimfallen, um nicht allein in Bezug auf die Gesellschaft, sondern auf den Verbrecher selbst den rechtlich-sittlichen Begriff der Strafe und ihre vollständige Wirkung durchzusetzen.

I. Der Schuldige bleibt auch innerhalb der Strafe Theil der Menschheit, wenn auch entartetes, doch nicht verlorenes, sondern mittels zurückgebildeter Entartung gerade ihr wiederzugewinnendes Glied der menschheitlichen Gemeinschaft. Und dies ist der entscheidende Grund, warum es mit der eigentlichen Bedeutung des Staates im schneidendsten Widerspruche steht, durch Strafe zu tödten, weil jede ihm anvertraute Persönlichkeit, so lange sie existirt, immer noch als mögliches Mitglied sittlicher Gemeinschaft von ihm geachtet werden muss. Ihre Freiheit soll, wegen ausschweifenden Missbrauchs, rechtlich reprimirt, sogar völlig unschädlich gemacht werden. Dies ist der rechtliche, in ungeschmälerter Kraft zu lassende Erfolg der Strafe. Aber dieselbe Freiheit kann allein — und soll darum — das Mittel der Umlenkung, Besserung werden. Der Staat hat darum die weitere Pflicht, gerade an die Strafe anzuknüpfen, um sie zum Mittel der Besserung zu machen; — dies ist der, von jenem ersten unabtrennliche, sittliche Gesichtspunkt der Strafe. Der Schuldige ist gerade durch die Strafe — nicht trotz der Strafe — der sittlichen Pflege und Erziehung durch den Staat empfohlen, die mit unermüdlicher Geduld an ihm geübt werden muss.

II. Und dies ist der letzte entscheidende Grund, welcher uns die Tödtung für eine schlechthin aufzuhebende, durchaus unverantwortliche Strafe erachten lässt, weil mit dem Zerstören eines von der ewigen Weltordnung dem Verbrecher noch gegönnten Lebens alle sittliche Wiederherstellbarkeit für ihn

gewaltsam abgebrochen, weil er unvorbereitet in eine ihm und uns unbekannte Lebensform hinausgestossen wird. Die Tödtung — Selbsttödtung wie fremde — bleibt einmal unter allen möglichen Thaten der gewaltsamste Eingriff in die göttliche Weltordnung. Dies empfindet auch das natürliche Bewusstsein, indem es den Mord, als schwerstes Verbrechen, wieder mit Blut gesühnt haben will. Wird ihm aber eine besonnene Strafrechtstheorie in dieser geradezu verkehrten Folgerung beitreten?

Auch sage man nicht, dass es genüge den Verbrecher durch geistlichen Zuspruch zum Tode vorzubereiten, um ihn gleichsam dadurch der göttlichen Gnade zu empfehlen. Dergleichen in ihrer Wirkung sehr äusserlich und problematisch bleibende religiöse Handlungen können wir nur als formelle und desto gewissenlosere Abfindungen gegen eine wichtige Menschenpflicht betrachten. Die „göttliche Gnade", auf welche man sich beruft, soll man den Verbrecher gerade diesseits schon auf die rechte Weise empfinden lassen. Das Mittelalter dachte darin sittlicher und barmherziger zugleich, welches in der That an der Beichte und Absolution ein objectives Mittel zu besitzen glaubte, das Seelenheil des verurtheilten Sünders zu sichern, und dies glauben durfte, da es mit dessen eigner Ueberzeugung Hand in Hand ging. Wie aber steht es jetzt mit jenem Glauben nach beiden Seiten hin?

Derselbe Grund ist es, der uns auch die Deportation nach „Verbrechercolonien" u. dgl. verwerfen lässt. Zwar wird durch sie die Gesellschaft geschützt gegen die fernern Einwirkungen eines rechtswidrigen Willens; aber der Schuldige wird schutz- und rücksichtslos sich selbst und dem Zufalle preisgegeben. Die von der wahren Strafe unabtrennliche Rücksicht wird zerstört, dass der Verbrecher innerhalb derselben gerade der sittlichen Gemeinschaft wiedergewonnen werden soll.

III. Und so bleibt nur ein einziges höchstes aber härtestes Strafmaass: absolute Freiheitsentziehung mit völliger Einsamkeit und Zwangsarbeit, — deren furchtbare Härte man jedoch auf Lebenslang zu verhängen sich enthalten muss, wenn auch das Gesetz sie aussprechen mag. Denn eigentlich ist die Einsamkeit nur auf so lange rationell und nöthig, als sie sittlich-

pädagogische Berechtigung hat. Völlig allein mit sich sein zu müssen, und ohne ablenkende Zerstreuung, ohne Lebensgenuss irgend einer Art unausgesetzt in das eigene zerrüttete Innere hinabzuschauen, ist von der Einen Seite das Allerhärteste, was dem Menschen zugefügt werden kann, an dessen Stelle er zahllose Male die Todesstrafe herbeiwünschen würde: — von der andern ist es eben darum der wirksamste Anfang der Busse und Umkehr, denen eine menschlich erziehende Leitung zur Seite bleiben muss. Gewiss wird diese nicht suchen, den Verbrecher seiner alten verrotteten Gemeinschaft und Lebensweise zurückzugeben — mit dieser hat er vielmehr durch die That des Verbrechens rechtlich für immer gebrochen — wohl aber in seiner neuen Sphäre ihn sittlich immer lebensfähiger und damit nützlicher zu machen. Und hierin eröffnet sich eine reiche Abstufung von geistig-sittlichen Bildungs- und Wiederherstellungsmitteln für den Abgeirrten. Die verborgene Welt der Strafanstalten sollte, gleich den Klöstern des Mittelalters, fortan die sicher wirkende Buss- und Wiederherstellungsstätte für ein zerrüttetes Leben werden: — ein jetzt noch unentbehrliches Ausgleichungsmittel für die vielen Verschuldungen unserer Aftercivilisation! Dadurch wird endlich auf die rechte Weise und in einzig angemessener Richtung dem psychologischen Gesichtspunkte genug gethan, welcher in der Regel nachweist, dass die Verbrecher meistens durch eine allmählige Verwicklung von Umständen, schlechte Erziehung, böses Beispiel, dringende Noth u. dgl., selten oder nie durch „reine Lust am Bösen", zu ihren Verbrechen verleitet worden sind. Dergleichen an sich höchst berechtigte Betrachtungen pflegt nun eine sich missverstehende Humanität dafür zu benutzen, um Straflosigkeit, wenigstens Milderung der gesetzlichen Strafe für die verbrecherische That zu erwirken. Dies ist, wie gezeigt worden, verwerflich; denn es untergräbt die Würde des Rechts. Ist die That geschehen, so darf der Staat, als richtende und strafende Macht, von den individuellen Entschuldigungsgründen, so weit sie nicht auf das Urtheil über die unmittelbare Zurechnungsfähigkeit und auf den Thatbestand des Verbrechens einfliessen, keine Notiz nehmen. Aber auch vom sittlichen Gesichts-

punkte ist dies nicht minder schädlich und kurzsichtig; denn auf diesem Wege kann dem Verbrecher nicht geholfen werden. Er selber bedarf es, seiner unheilvollen Umgebung, seinen durchaus verkehrten Lebensverhältnissen definitiv entrissen, an die Schwelle einer neuen Laufbahn gestellt zu werden.

Erst dann ist diese Lücke völlig ausgefüllt, wenn jenseits des Richterspruches und innerhalb der Strafvollziehung der Ausgangspunkt eines neuen Lebens für den Schuldigen beginnt. Die rechtliche Strenge der Strafe ist hier die gründlichste Humanität geworden: die Uebung der Gerechtigkeit wird nunmehr, was sie an sich ist, die äussere Bedingung zum Walten des ächten Wohlwollens und zur gründlichen Wiederherstellung der Vollkommenheit (des von Bentham und seinen Anhängern sogenannten „Nützlichkeitprincipes").

Und so liegt hierin die einzig rechte „Zukunft" unserer Strafrechtspflege, die freilich in Theorie und Praxis einer gründlichen Reform sich dringend bedürftig erweist. Aber auch in dieser Hinsicht sind unsere Reformvorschläge nicht von tumultuarischer Wirkung oder von zufälliger Beschaffenheit, sondern sie bewähren die künstlerische Continuität, welche jede wahre Reform beobachten soll. Was wir wollen, ist längst zugestanden, versuchsweise sogar geübt worden: — dass Verbrecher in den Strafanstalten nebenbei auch sittlich gebessert werden sollen, dazu hat man mancherlei Ansätze gemacht, und es ist als eine der segensreichsten Wirkungen der „innern Mission" zu betrachten, dass sie dieser Aufgabe unausgesetzt sich widmet. Aber es geschah nur gelegentlich und unorganisirt, nicht als mitbestimmende Hauptaufgabe des Strafverfahrens selbst, weil zwischen den Rechts- und Humanitätsrücksichten ein unaustilgbarer Zwiespalt obzuwalten schien. Indem dieser in der Tiefe der Sache getilgt ist, kann die Versöhnung nur beiden Theilen zu Gute kommen: die Strafe hört nicht auf, den ernsten Charakter des Gesetzes und der Gerechtigkeit zu tragen; aber indem sie auf ihr wahrhaft gerechtes Maass zurückgeführt wird (§. 106, IV.), liegt in ihrer innern Wirkung die Möglichkeit und der Anfang, um in sittliche Besserung auszuschlagen, eben weil jeder ächte Durchgangspunkt dafür sittliche Busse ist!

Zweiter Abschnitt.

Die Verwirklichung der Idee ergänzender Gemeinschaft.

Allgemeine Charakteristik dieses Gebietes.

§. 108.

Durch die Verwirklichung der Rechtsidee in der Gemeinschaft der freien Subjecte werden ihre Rechtssphären auf bleibende oder auf bewegliche Weise von einander abgegränzt und so der formelle Begriff der Persönlichkeit und der Freiheit zu ihrer vollständigen Verwirklichung gebracht. Die ausgebildetste Form der Rechtsidee ist der Vertrag, die stärkste Bethätigung ihrer Macht die Rechtspflege und das Strafgesetz — (nicht eigentlich die Strafe). — Im Vertrage geht schon die Sprödigkeit der Persönlichkeiten in wechselseitige Anziehung über. Aber dieselbe ist nur auf einzelne, vorübergehende Zwecke gerichtet; daher von zufälligem und vorübergehendem Charakter: das Innere der Persönlichkeiten bleibt darin geschieden und unaufgeschlossen. Die Rechtspflege und das Strafgesetz sind nur die schützenden Schranken, welche die gesammte Rechtsgemeinschaft umfriedigen.

Da eröffnet nun innerhalb jener festen Formen die Wirksamkeit der Idee ergänzender Gemeinschaft ein neues und höheres Verhältniss unter den freien Persönlichkeiten. Das Recht, in dem Sinne, wie wir es bisher bestimmten, wird dadurch zur blossen Bedingung (Mittel) für diese höhere Lebensordnung; und in jedem Conflicte zwischen ihr und dem Rechte ist folgerichtig das letztere, als das blosse Mittel, das Unterzuordnende.

Wie wir zeigten, soll man sogar das einzelste Rechtsverhältniss, so weit möglich, als Anknüpfungspunkt für sittliche Beziehungen betrachten oder dazu fortführen.

Der specifische Charakter dieser Verhältnisse ist durch den doppelseitigen Inhalt der Idee ergänzender Gemeinschaft bestimmt: hingebendes, die Selbstsucht von Innen her überwindendes Wohlwollen gründet alle diese Verhältnisse und hat zum Resultate die tiefste Selbstbefriedigung und eigenthümliche Vervollkommnung jedes der Theilnehmer.

I. Das neue Verhältniss entsteht aus gegenseitiger Ergänzung freier Subjecte, die nicht bloss einen vorübergehenden, auf einen äussern Zweck gerichteten „Verkehr" (§. 98 ff.) erzeugt, sondern die aus dem Innern ihres Genius entspringt, — ihres Genius in der theils intensivsten, theils mannigfachsten Art seiner Aeusserung, wo daher das qualitativ Ergänzende der Persönlichkeiten gerade den Grund ihrer Wechselanziehung ausmacht. Darum geht hier die Person nicht bloss mit einem durch den Rechtsvertrag gebundenen Theile ihres Willens, sondern ganz und mit rückhaltslosem Interesse in das Verhältniss ein, giebt sich völlig dem Ergänzenden hin, um sich dadurch gerade in eigenthümlicher Weise vollkommener wiederzugewinnen. Der Rechtsstandpunkt ist hier daher auch innerlich, für das Gefühl, überwunden: der Theilnehmende opfert alle seine Rechte, nicht selten sein Leben, dem Werthe dieses Verhältnisses auf.

II. Da in der Idee ergänzender Gemeinschaft zugleich das innerlich Ueberwindende der natürlichen Selbstsucht liegt, welche im Rechte nur äusserlich in Schranken gehalten wird: so muss sie ebenso als natürliche Macht (in Form des „Naturells" §. 27) im Menschen gegenwärtig sein, wie die Selbstsucht es ist; — d. h. dies Verhältniss ist nicht nur ein äusserlich teleologisches: — nicht um die natürliche Selbstsucht im Menschen überwinden zu können, ist es so angeordnet, dass auch natürliches Wohlwollen ihm eingepflanzt sei; sondern beide Triebe sind innerlich (metaphysisch) auf einander bezogen und unabtrennlich von einander. Weil jeder Mensch ein geistig Eigen-

thümliches (Genius) ist, dessen Berechtigung eben auf instinctive Weise in der natürlichen Selbstsucht sich kundthut, die keinesweges widersittlich, sondern ethisirbar ist (§§. 25, 26): desshalb ist seine Eigenthümlichkeit unabtrennlich von dem Urbezogensein auf alle andern Genien, in deren Wechselaufschliessen er erst die volle Eigenthümlichkeit erlangt. Dies ist der tiefste Daseinsgrund — nicht etwa „Zweck" — des ebenso instinctiv sich offenbarenden Wohlwollens in uns, wie es aus gleichem Grunde, zugleich Ausdruck unseres Triebes der Vervollkommnung ist. Und desshalb endlich ist die Ueberwindung der unmittelbaren Selbstsucht — die hier eigentlich noch ihr eigenes wahres Ziel nicht kennt — zugleich die freibewusste Hervorbildung des Genius oder der wahren Persönlichkeit in uns. Es schien nöthig am Eingange dieses Abschnittes an die Grundverhältnisse unserer Ethik zu erinnern, um hier, bei ihrer Ausbildung in's Einzelne, über die leitenden Gesichtspunkte dabei keinen Zweifel zu lassen.

Das Wohlwollen in seiner instinctiven Gestalt (§. 79, II. b) stellt zunächst sich dar als natürliche Liebe der beiden Geschlechter und der Familienglieder; als angeborenes Einheitsgefühl der Geschlechts- und Stammverwandtschaft; als natürliche Treue in jedem Verkehr und Vereine; endlich als allgemein menschliche Theilnahme und Mitleid, wie es auch auf den untersten Culturgraden der Menschen in der Volkssitte der Gastfreundschaft oder des Asylrechtes — welche auch die Wilden in einem gewissen Grade kennen — und in vielem Aehnlichen, dessen Spuren man sorgsamer nachgehen sollte, in unwillkürlichen Zeichen sich ankündigt. Es ist die Naturexistenz der Idee ergänzender Gemeinschaft, aus deren Quelle, indem sie bewusster hervortritt und dadurch organisirend wirkt, alle eigentliche Ethisirung der Lebensverhältnisse hervorgeht, welche im Folgenden zu betrachten ist.

III. Ebenso ist dadurch der Drang nach menschlich-sittlicher Vervollkommnung (bis auf die Schmuck- und Zierlust rohsinnlicher Völker herab) in seinen natürlichen Quellen erkannt. Die Vollkommenheit, und das Streben nach ihr, hat auch in sitt-

licher Hinsicht einen im Naturell gegründeten Ursprung: wir begehren ihrer auf unmittelbare Weise, können nicht ablassen, fortbildend oder wenigstens umbildend (bloss veränderungssüchtig) auf uns einzuwirken, eben weil jener Stachel ein eingeborner ist. Aber diese Vervollkommnung ist keine abstracte oder unbestimmte: sie kann sich nur auf die Gemeinschaft beziehen und an ihr sich bethätigen. Dies erzeugt endlich den Begriff der bewusst-sittlichen Vervollkommnung, der nun nicht mehr (wie in der frühern Sittenlehre) ein unbestimmtes, abstractes Ideal bleibt: wirklich sich vervollkommnen kann der Mensch nur dadurch, indem er seinen Willen den gesammten Formen menschlicher Gemeinschaft immer angemessener macht, diese immer vollkommener darzustellen sucht. Dazu treibt ihn aber sein ebenso ursprünglicher Drang des Wohlwollens; und so ist die Wechselbeziehung zwischen Wohlwollen und Vollkommenheit (Darstellung der wahren Persönlichkeit), wie wir dieselbe oben in ihrem metaphysischen Ursprunge zeigten, nach ihrer praktischen Seite hin bestätigt und damit der ganze Umkreis der hierherfallenden ethischen Erscheinungen durch unsere Erklärung umfasst.

Eintheilung dieses Abschnittes.

§. 109.

Hierüber dürfen wir uns auf das schon Nachgewiesene beziehen (§. 81, II.). Die Idee ergänzender Gemeinschaft stellt sich in den drei grossen Sphären der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, der humanen Gemeinschaft dar. Diese finden ihre gemeinsame Stätte und zugleich ihren innern und äussern Schutz im Staate, aber nicht mehr bloss als dem allgemeinen Rechtswillen, sondern als dem Allgemeinwillen des Wohlwollens und der Vervollkommnung in allen jenen Gemeinschaften.

An dieser Stelle ist nur noch besonders zu zeigen, wie jede dieser Gemeinschaften in irgend einer Naturform ursprünglich schon vorhanden sei, wie sie auch im bewusst sittlichen Processe nicht neu hervorgebracht, sondern nur entwickelt werden könne

aus ihren eigenen Grundvoraussetzungen, wie daher auch hier alle Reform und Perfectibilität nur stätig an das Gegebene anknüpfend verfahren dürfe.

1. Die Idee ergänzender Gemeinschaft entwickelt sich von ihrer Naturseite her als angeborene Liebe der Geschlechter und der Aeltern und Kinder in der Unmittelbarkeit der Familie. Diese ethisirt sich stufenweise zum bewusst-sittlichen Begriffe der Ehe, als unauflöslichen Bandes der Monogamie, zur Pflicht der Familienerziehung und zum Vormundschaftsrechte, wo der Staat als allgemeiner „Vater" aller Erziehungs- und Vormundschafts-Bedürftigen, ergänzend eingreift.

2. Sie realisirt sich stufenweise von der natürlichen Liebe (dem Einheitsgefühle) der Geschlechts- und Stammgenossen, wie von der Treue für das Stammeshaupt, zum freien Organismus des Gemeineverbandes und der sich ergänzenden Standesunterschiede, um in einer durch die Volksvertretung stets unterstützten und geleiteten Regierungsgewalt die höchste, stets perfectible Staatseinheit hervorzubringen. Damit vermögen endlich die Einzelstaaten in den höchsten völkerrechtlichen Organismus einzutreten, um durch diesen immer verbreitetern und immer intensiveren Völkerverkehr den Gesammtertrag des Rechts, der Sittlichkeit und Cultur allmählig über die ganze bewohnte Erde zu erstrecken.

3. Sie offenbart sich endlich als die unmittelbare, rein menschliche Wechselneigung, wo über alle jene gegebenen Unterschiede hinaus, die Persönlichkeit als solche — der freie Genius — den Grund der Anziehung bildet: — was eben desshalb humane Gemeinschaft zu heissen verdient. Hier wird ferner jener ethische Naturgrund eine doppelte Wurzel zeigen, welche auch in der bewussten Entwicklung nicht verschwindet, sondern nur reicher und gegliederter auseinandertritt. Theils ist das Verknüpfende die geistig specifische Richtung des Phantasie- und Gefühlslebens oder des Wissens: Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft: — theils ist die ganze, ungetheilte Persönlichkeit, die untrennbare Totalität des Gemüthslebens, die Grundlage der wechselseitigen An-

ziehung: humaner Verkehr im engeren Sinne. Beides aber können wir in den gemeinsamen Namen und Unterschied der Cultur und der Humanität zusammenfassen.

Dies ganze Gebiet stellt jedoch schon — der religiösen Gemeinschaft vorspielend — einen über Familie, Stammesverwandtschaft, Gemeine- und Standesverband, selbst über die verschiedenen Nationalitäten und Staatsformen hinausliegenden, menschheitlichen Verband dar, in dem nur die geistig analogen Individualitäten wechselseitig sich suchen und in stets tiefer sich aufschliessende Einigung treten.

a. Die natürliche Seite der Kunstgemeinschaft ist der unwillkürlich productive Kunstinstinct und die ebenso unwillkürliche Empfänglichkeit für die einzelne Kunstrichtung: von der ethischen Seite ist es die bewusste Ausbildung und besonnene Steigerung der Kunstleistung oder des Kunstsinnes; ebenso die stete Ausbildung und Erweiterung des Wissens und der Mittheilung: wo in beiderlei Hinsicht es das höchste Ziel bleibt, die innigste Kunstgemeinschaft und die freieste Erkenntnissmittheilung durch die ganze Menschheit hindurch zu verbreiten.

b. Ebenso waltet die Natürlichkeit humaner Gemeinschaft schon in der geselligen Sitte, deren kein Volk selbst auf unterstem Culturgrade völlig baar ist, und in den unwillkürlichen Beziehungen von Auswahl und Gesellung, welche jeder Verkehr sogleich erzeugt. Erscheint diese individuelle Wechselanziehung intensiver und damit bewusster: so erzeugt sich eigentliche Geselligkeit in den verschiedenen Formen ausgebildeter Sitte und eigenthümlicher Kunstgestalt; in der intensivsten Form Freundschaft, oder mit der Richtung auf das allgemein Menschliche Association für humane Zwecke: — wodurch der Uebergang in die höchste, allergänzende Idee der Gottinnigkeit vorbereitet wird.

Auch in diesem Gebiete entstehen „Rechte" (Ehe- und Familienrecht, Gemeine- und Standesrechte; selbst Rechte der Wissenschaft, sogar Rechte der Freundschaft oder Geselligkeit). Aber Recht drückt hier das Wesen und den Werth der eigenthümlichen Gemeinschaft aus und bezeichnet die

Bedingungen, unter welchen sie sich allein realisiren lässt, als besondere Rechte derselben: es ist nicht mehr eine Eigenschaft oder Forderung, an die einzelne Person und an deren Begriff geknüpft; es gehört in keinem Sinne mehr zu den Personenrechten. Ebenso ist dies Recht ein gemeinsam und freiwillig zu Producirendes, um des innern Werthes willen, welchen die Theilhaber jenem Gute der Gemeinschaft beilegen: desshalb können diese Rechte nur dann Erzwingbarkeit erhalten, wenn aus ihnen eigentliche Vertragsverhältnisse hervorgegangen sind oder diese ihnen zur Seite gehen, wie in der Ehe, in der Standes- oder Gemeinestellung u. dgl., während man im wesentlichsten Sinne von Rechten und Pflichten der Freundschaft, der Humanität, der Dankbarkeit reden kann, ohne dass diese je den Charakter eines eigentlichen Vertrages erhalten könnten.

ERSTE UNTERABTHEILUNG.

Die Familie.

§. 110.

Die Familie hat ihren Ausgangspunkt in der Ehe; ihre Verwirklichung im Verhältniss von Aeltern und Kindern durch die natürliche Vormundschaft und die Erziehung; nach ihrer factischen Auflösung durch den Tod der Aeltern ihre ideale Fortdauer in der Erbschaft des Vermögens und des Familiennamens. So gewiss jedoch die Macht und das Leben der Aeltern den Wechselfällen des Zufalls ausgesetzt ist: muss jenem Allen als ergänzende Hülfe der wohlwollende Wille der Gemeinschaft — repräsentirt in den Verwandten oder im Staate — stets zur Seite bleiben: — das Vormundschaftsrecht.

Das Gesinde- (Sclaven-) Verhältniss, welches das Alterthum (selbst Aristoteles) als unabtrennlichen Bestandtheil von der Familie betrachten konnte, ist es begriffsmässig nicht, und factisch nicht mehr seitdem dasselbe ein wechselndes und auf Vertrag gegründetes geworden.

Erstes Capitel.

Die Ehe.

§. 111.

Die Ehe ist theils die unmittelbarste, in der Natürlichkeit des Geschlechtsunterschiedes wurzelnde, theils die innigste, vielseitigste und durchgeführteste Wechselergänzung zweier Geschlechts-Individuen. Hätte man sie in dieser anthropologisch-

ethischen Bedeutung erschöpfend verstanden: man wäre schon längst auf die Idee der ergänzenden Gemeinschaft getrieben worden: denn sie enthält in ihrem einfachen Naturgrunde, wie in einem Keime, alle Seiten jener Idee, und ist das concentrirteste Beispiel derselben. Desshalb gehen auch die höchsten und freiesten Formen der Gemeinschaft in sie ein: sie ist der vielseitigste Erwerbs- und Gesellschaftsvertrag, dabei in ihren geistigen Beziehungen steter Austausch des Gefühlslebens (Kunstgemeinschaft) und der Erfahrung (Erkenntnissgemeinschaft). Sie ist nicht minder intimste Geselligkeit, Freundschaft und Genossenschaft (zur Erziehung der Kinder); ja sie reicht noch darüber hinaus in die Sphäre der Gottinnigkeit; denn auch zur Bildung der religiösen Gemeinschaft ist Ehe und Familie geeignetster Anknüpfungspunkt, und die Familie selber das Vorbild der religiösen Gemeine nach ihren einfachsten Elementen.

Gleichwie daher in einem durch Ehe verbundenen Menschenpaare die ganze Idee der Menschheit (§. 7) ihrem dynamischen Vermögen nach gegenwärtig ist, und falls sie unterginge, aus ihm sich herzustellen vermöchte: so könnte aus dem Begriffe der Ehe, aus den durch sie zu erweckenden „Gütern", wie aus ihren „Tugenden und Pflichten", der ganze Inhalt der Ethik hervorgebildet werden. Aber auch praktisch-künstlerisch ist die Ehe der vom „Naturell" aus uns eröffnete Vorhof und Eingang zu jedem sittlichen Gute und zur höchsten Gestalt der Sittlichkeit: ja mit der natürlichen Mutterliebe stehen wir schon mitten in der höchsten Erscheinung des menschlichen Charakters, der „schönen Sittlichkeit" (§. 49). Bedürfte man daher noch einer handgreiflichen Ueberführung von der Ursprünglichkeit des Sittlichen in der menschlichen Natur und von einer durch sie hindurch geleiteten Erziehung des Menschengeschlechts: so könnten wir auf die universelle Erscheinung der Ehe hinweisen. Die natürliche Sprödigkeit, die verhärtete Eigensucht der Personen wird durch den Sieg der ehelichen und der Kindesliebe (besonders in der Mutter) zuerst entschieden überwunden. Diese ist eine stets sich erneuernde Bethätigung des göttlichen Wesens, der Liebe, in die Endlichkeit. Daher nicht die

Geschlechtsliebe, sondern die Aelternliebe die höchste irdische Erscheinung ist. Ehe und Sprache, beide gleich unergründlich und doch gleich universell, sind die geheimnissvoll offenbaren Thatsachen, die vom Dasein einer Vorsehung im Menschengeschlechte den factischen Beweis führen. (Ueber den letztern Begriff und wie er in der Geschichte sich bethätige, vergleiche man unsere „speculative Theologie" §§. 230, 245. Durch Familiendasein und Sprache — es ist beider tiefstes Mysterium — wird dort die Ausschweifung des bloss selbsstsüchtigen Willens, hier der Aberwitz subjectiver Einbildung und eigenwilligen Meinens stets von Neuem überwunden und die Härte vereinzelter Willkür immer wieder in das Element des rein Menschlichen und an sich Vernünftigen zurückgeführt.)

I. Desshalb hat auch die Ehe keinen bloss einzelnen Zweck: — etwa ein Consortium zu sein zur Erzeugung und Erziehung der Kinder — wie man vom blossen Naturstandpunkt aus und in Analogie mit den Thieren den Sinn der Menschenehe betrachten könnte und betrachtet hat, als überhaupt nur in der Erhaltung der Gattung aufgehend; — oder den Zweck sittlicher Einschränkung des geschlechtlichen Triebes oder des wechselseitigen Lebensbeistandes der beiden Ehegatten u. dergl. Sie hat alle diese Zwecke auch, aber sie ist darüber hinaus noch Zweck an sich selbst, das schlechthin Seinsollende, weil sie der sicherste und einfachste Naturanfang ist zur steten und vielseitigsten sittlichen Entselbstung.

(Daher bleibt es höchst merkwürdig zu sehen, wie die Ehe, eben um der vielfachen Zwecke und Auffassungen willen, die in ihr sich vereinigen, nach ihrer weltgeschichtlichen Erscheinung den mannigfachsten Entartungen preisgegeben werden konnte, — insofern ein einzelner jener Zwecke oder Vortheile in ihr einseitig herausgerissen und abgesondert verfolgt wurde — ohne doch den Segen dieser tief providentiellen Anordnung völlig zerstören zu können. Dem Begriffe nach ist die Ehe nur Monogamie, und so erscheint auch die älteste Form der patriarchalischen Ehe, welche jedoch dem Manne es zuliess — offenbar um des „Segens der Nachkommenschaft" willen — neben der ächten Gat-

tin auch noch Kebsweiber zu halten; und da bei der Existenz von Sklavinnen im Hause ein solches Verhältniss zum Herrn ohnehin kaum auszuschliessen war (wie wir etwas Analoges in den Sklaven haltenden Nordamerikanischen Freistaaten sehen): so bildete sich dies allmählig zu gesetzlich gestatteter Vielweiberei aus. Diese Art der Ehe, mit einem Haupt der Familie an der Spitze, konnte wenigstens in unvollkommener Weise, im Verhältniss zwischen dem Vater und den Kindern — die Nebenfrauen zu unbedingtem Gehorsam gegen den Gatten verpflichtet erhoben sich nicht über die Stellung der Kinder im Hause — dem sittlichen Begriff der Ehe genügen. Die entgegengesetzte, zwar nur sporadisch eintretende Erscheinung der Polyandrie kann nur auf einer durch Ausschweifung oder andere Zufälle entstandenen gänzlichen Entartung des Männergeschlechts beruhen, wo dann das organisch zähere, minder der Entartung preisgegebene Geschlecht der Frauen der Herrschaft sich bemächtigt: — ein ganz anomales Verhältniss, welches jedoch in einzelnen schwächern Abbildern auch unsere gewöhnlichen Ehen gar nicht so selten darbieten. In dieser von Natur haupt- und mittelpunktlosen Ehe ist eben darum jede Möglichkeit ausgeschlossen, ihren sittlichen Zweck zu erreichen: so gewiss, wo der Vater und mit ihm die leitende Zucht und der Gehorsam fehlen, auch die ersten Anfänge der Erziehung unmöglich sind.)

II. Das ganze Alterthum und jetzt noch der nichtchristliche Orient (bis auf die einzeln dastehenden Beispiele einer höhern Auffassung des weiblichen Geschlechts in den ältern Gesetzbüchern Indiens und im Zend-Avesta) sind in der Denkweise einverstanden, dass das Weib nicht nur schwächer, sondern auch geistig unvollkommener, eine Stufe niedriger gestellt sei, als der Mann. Hat doch selbst Platon, und ein so scharfer Beobachter des Charakteristischen in den Dingen, wie Aristoteles, sich nicht völlig über die Grundauffassung des hellenischen Volksbewusstseins erheben können, dass das „Verhältniss des Mannes zur Frau das aristokratische sei".*) Und in dieser Gesammtauffassung des

*) Arist. Eth. 8, 12. p. 1160. b. 32. Eudem. 7, 9. S. 1241. b. 30. Doch

weiblichen Geschlechts erblicken wir den Grund, warum der Urtypus monogamischer Ehe, der wenigstens bei allen welthistorischen Völkern des Orients, in China, Indien, Persien, ebenso bei den classischen Völkern des Alterthums den Hintergrund ausmacht, nicht völlig sich bilden und als die einzige Form der Ehe sich befestigen konnte. Es bedurfte eines langen Ringens providentieller Kräfte, bis die geistige Ebenbürtigkeit des weiblichen Geschlechts vollkommen durchgekämpft war: erst das Christenthum mit dem keuschen und romantischen Geiste des Germanischen Volksstammes im Verein war weltgeschichtlich befähigt, dies durchzusetzen. Erst in beider Geiste, und seitdem dieser gesiegt hat, ist eine ächte Ehe und mit ihr die Grundlage aller Familiensittlichkeit gewonnen worden.*)

Dass innerhalb dieser allgemeinen Form einer ächten Ehe dennoch fortwährend fremde, sogar störende Nebenbestimmungen sich einschleichen: die Rücksichten des Eigennutzes, Standesvorurtheil, religiöses Bekenntniss, Volks- und Stammessitte, wobei der weibliche Theil nach seiner bisherigen gesellschaftlichen Stellung immer nur der unterdrückte sein konnte, war und ist unausbleiblich, so lange nicht durch humane Cultur durchgreifend und von Grund aus die gesellschaftlichen Verhältnisse umgebildet sind (vergl. §. 88). Aber gerade darin zeigt sich das sittlich Unverwüstliche der Ehe und ihre wahrhaft höhere Natur, dass sie bei natürlich guten Menschen jene fremdartigen Bestandtheile allmählig überwindet und ein ächtes Eheverhältniss hervorbringt, während freilich bei der selbstsüchtigen Entartung, welche

---

hat Niemand im Alterthum praktischer und billiger das Verhältniss der beiden Geschlechter in der Ehe behandelt, als eben Aristoteles. Man vergleiche, was Biese („Die Philosophie des Aristoteles“ Bd II., S. 418) darüber zusammengestellt hat.

*) Die historischen Notizen in obiger Ausführung sind dem neuesten Werke über jenen wichtigen Gegenstand entnommen: „J. Unger: die Ehe in ihrer welthistorischen Entwicklung“ Wien 1850. Das wichtigste Resultat dieser Schrift finden wir darin, dass der Verf. die gewöhnliche Ansicht bekämpft, als sei die Polygamie im Orient die einzige und herrschende Form der Ehe gewesen. Die dort aufgeführten Nachweisungen aus den Gesetzbüchern und Ueberlieferungen China's, Indiens und Persiens zeigen das Gegentheil und bestätigen die von uns im Texte gegebene Auffassung der Sache.

die gegenwärtige Zeit ergriffen hat, umgekehrt die correcteste äussere Gestalt der Ehe dennoch oft nur die Lüge und die Hohlheit des Verhältnisses birgt, wo keine neuen „Ehegesetze“ abhelfen können, wenn der Kern der Gesellschaft faul und aufgelockert ist.

III. Die Ehe nimmt ihren Ausgangspunkt von der völligen Wechselaneignung der beiden Individuen durch den Act der Geschlechtsverbindung, die in der Conception des Weibes den Beweis ihres Gelingens giebt und gleichsam in einer sichtbaren Erscheinung sich absetzt. (Richtig sieht daher das katholische Kirchenrecht in der vollzogenen Beiwohnung das Bedingende — den eigentlichen Anfang der Ehe.*)) — Die Kinder sind das Resultat, und für die Aeltern selbst das objectiv gewordene, sichtbare „Pfand“ dieser gelungenen Wechselaneignung. Daher die tiefe, natürlich-sittliche Bedeutung der älterlichen Sorge (nicht bloss der „väterlichen Gewalt“) für die Kinder, und der Ehrfurcht der Kinder für die Aeltern; der wechselseitigen *pietas*.

Sodann aber wird dieser Aneignungsprocess nur dadurch ein vollständiger und definitiver, (zugleich der specifisch-menschliche, im Unterschiede von Befriedigung des blossen „Gattungstriebes“: §. 25, c.), indem die Persönlichkeit des andern Geschlechtsindividuums um ihrer selbst willen darin gewählt und geliebt wird, nicht bloss das Geschlecht als solches. Nur dadurch wird der Anfang gemacht mit der Ethisirung jenes Triebes, dass in der Ehe nicht lediglich ein Geschlecht das andere sucht (*Venus vulgivaga*), sondern individuelle Auswahl, vermittelt durch das gemüthliche Gefühl der Liebe, dabei stattfindet, und zwar mit Entschiedenheit der Wahl für immer. In der rechten (begriffsmässigen) Ehe ist jedes der Geschlechtsindividuen auch von der Seite des Triebes für immer mit dem andern Ge-

*) J. Unger a. a. O. S. 123. 24, in welcher Bestimmung er mit Unrecht, wie uns scheint, eine Inconsequenz gegen die „übersinnliche“ sacramentalische Bedeutung findet, welche die katholische Kirche der Ehe vindicirt. Wir möchten darin eine tiefere Ahnung jener Denker des Mittelalters finden, die von richtigem praktischen Tacte geleitet, auch sonst in diesen Materien keinem abstracten Spiritualismus huldigen.

schlechte abgefunden: das ganze Geschlecht ist ihm nur vorhanden in dem Einen, von ihm gewählten Individuum (daher die psychologische Richtigkeit des Ausspruches: „Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen").

Dies ist die Wurzel ehelicher Treue, die zuerst von der unwillkürlichen Neigung und der daraus hervorgehenden Wahl anhebt, nachher aber, bei abgestumpfterem Triebe, in die geistigere Treue der „Freundschaft", des Vertrauens und der Einmüthigkeit in Denken und Wirken übergeht. Dadurch wird die Ehe in ihrem eignen Verlaufe und durch ihre Selbstausbildung immer mehr ein frei sittliches, über die blosse Natürlichkeit der Neigung sich erhebendes Verhältniss. Das letzte Ziel der Ehe daher ist vollendete Freundschaft: — die Unwillkürlichkeit der Anfangs nur instinctiv wählenden Neigung ist nun völlig „ethisirt", aber zugleich auch gerechtfertigt und mit Bewusstsein bestätigt worden. Eine also gelungene Ehe bietet jedoch eine der grossartigsten ethischen Erscheinungen; denn sie reicht von den Naturanfängen bis in die Tiefe und Ewigkeit der Geisterwelt. Wenn wir im künftigen Dasein auch nicht mehr „freien" noch „gefreit werden"; — aus dem tiefen Grunde, weil die gegenwärtige Daseinsform allein die Verleiblichung und dadurch Individualisirung der Menschengeister vollzieht, wodurch Zeugung und Tod gesetzt ist: — so ist doch mit Nichten vorauszusetzen, dass das geistige Resultat jener Lebensverbindung vergänglich sein und spurlos verschwinden könne.

IV. Wechselseitige Anziehung der Geschlechter vor der Ehe, worauf der gemüthlichste Reiz des geselligen Verkehrs beruht, soll Ansatz, erster Aneignungsversuch zur wahren Ehe sein und sie soll dazu führen. Daher ist das Doppelte — Koketterie von Seite des weiblichen Geschlechts, leeres Hofmachen von Seite des männlichen — gleich unsittlich, indem man lügnerisch darin ein werdendes ethisches Verhältniss vorspiegelt oder es erkünsteln will. Ebenso ergiebt sich aus dem Wesen der Ehe das Unsittliche (Untermenschliche) des ausserehelichen, d. h. ohne bleibende Liebe vollzogenen Geschlechtsumgangs: er ist bloss physischer,

keinesweges zugleich geistig-gemüthlicher Aneignungsprocess. Bei dem weiblichen Geschlecht ist er absolut zerrüttend, weil für die Frau der Geschlechtsumgang nur dazu führen soll, Mutter zu werden (§. 88): sie hat keine Lebenssphäre über die Ehe und die Familie hinaus. Für den Mann bleibt es wenigstens ein sittlicher Makel: er zeigt sich verhaftet einer bloss instinctiv wirkenden, unethisirten Gewalt, was jedenfalls Zeichen innerer Disharmonie, sicherlich des Mangels wahrhafter, allerfüllender Begeisterung oder gänzlicher Berufslosigkeit („Blasirtheit") ist, — wenn auch in einzelnen Fällen der wahre geistige Werth des Mannes über diese Verhältnisse hinaus in eine andere Region fallen kann.*)

Das Eherecht.

§. 112.

Die Ehe kann nur aus freiwilliger Einigung der Willen hervorgehen, welche auch innerhalb der Ehe, sie stets von Neuem bestätigend, fortdauert, während eben darum die beiden Willen immerfort in ihr freie bleiben. Diese Einwilligung von beiden Seiten giebt ihr Analogie mit dem Vertragsverhältniss (§. 98 u. ff.); wesshalb man sie, bloss diese Analogie berücksichtigend, nicht ihre andern entscheidenden Bestimmungen, manchmal wohl auch, oberflächlicher Weise, als blossen Vertrag bezeichnet hat. Aber dadurch gewinnt sie zugleich, und weil sie ausserdem im eigenen Verlaufe von rechtlichen Folgen begleitet ist, ihrer äussern Form nach den Charakter eines Rechtsverhältnisses, mit eigenthümlichen wechselseitigen Rechten und Pflichten.

Aber gerade am Charakter dieser Rechte ergiebt sich, dass die Ehe kein blosses Vertragsverhältniss sei. Ehe- und Familienrecht bezeichnen, wie in dieser Sphäre das Recht überhaupt (vergl. §. 109, 3), die allgemeinen Bedingungen, unter welchen allein der Zweck der Ehe und Familie erfüllt werden kann:

---

*) Man füge zu Obigem insbesondere, was J. G. Fichte mit erschöpfender Gründlichkeit über die ethische Bedeutung männlicher Keuschheit gesagt hat („Staatslehre" in den „Sämmtl. Werken", Bd. IV., S. 479 ff.).

Sie binden daher die Personen ganz und auf dauernde Weise, nicht, wie im Vertragsverhältniss, zu bloss vorübergehenden Leistungen; ebenso verleihen sie nicht bloss einseitige Rechte und Pflichten, wie in den Forderungs- und Leistungsverträgen, sondern die Rechte schliessen immer zugleich auch Pflichten in sich, und diejenigen Pflichten, in denen das Wesen der Ehe und Familie sich ausdrückt, wie z. B. die Pflicht ehelicher Treue, älterlichen Beistandes, kindlicher Ehrfurcht u. dgl., sind auch nicht übertragbar oder veräusserlich, selbst wenn der andere Theil seine Einwilligung gäbe; denn sie zerstören den sittlichen Charakter des Instituts.

Was die Ehe betrifft, so können sich Rechtsverhältnisse dabei nur geltend machen in dreifacher Hinsicht: als die Bedingungen zu einem sittlich und im Staate gültigen Abschluss der Ehe; als die gegenseitig zu gewährenden Rechte und Pflichten der Ehegatten; endlich, da die freie Einwilligung, welche dem Ehebunde vorausgeht und die fortgesetzt in ihm sich bethätigt, wenigstens die Möglichkeit einer Zurücknahme des Willens voraussetzt — analog wie der Vertrag die Möglichkeit des Vertragsbruches, aber als das Nichtseinsollende, involvirte: — so werden die rechtlichen Bedingungen zur Auflösung der Ehe gleichfalls zu bestimmen sein.

§. 113.

1. Die rechtlichen Bedingungen zur Gültigkeit der Ehe.

Sie entspringen aus der natürlich-sittlichen Bedeutung der Ehe und ihre Wirkung ist, die rechtlichen Folgen der Ehe im Staate zu sichern. (Dies ist hier allein das rechte, auch im Einzelnen maassgebende Verhältniss. Nichts jenem sittlichen Zwecke Fremdes darf sich in die Ehegesetzgebung und ihre Rechtsbedingungen einmischen, weder von staatlicher, noch von kirchlicher Seite.)

I. Da gleich freie Einwilligung von beiden Seiten die Grundbedingung der Ehe ist: so muss jederlei Zwang, auch Ueberredung der Aeltern, besonders gegen den weiblichen Theil, die

Ehe auch rechtlich ungültig machen. Sie beeinträchtigt nicht bloss die persönlichen Rechte des Individuums, sondern sie gefährdet gleich Anfangs in der Ehe das wahrhaft geistige Verhältniss, indem der nicht um seine Einwilligung gefragte, nicht selbst wählende, nur gewählte Theil auch im Fortgange der Ehe nur schwer und ausnahmweise zum Bewusstsein seiner Freiheit und mitwirkenden Selbstständigkeit gelangen kann.

Dagegen ist es unwesentlich, dass die Wahl und Einwilligung nach den schlechthin unbegreiflichen Gründen der Neigung (des „Verliebtseins") sich entscheide: man legt dann einen viel zu grossen Werth auf den natürlichen Anfang jenes Aneignungsprocesses (§. 111, IV), der, wie alles Instinctive durch freie sittliche Ueberzeugung ergänzt und übertroffen werden kann. Um jener Unbegreiflichkeit der Neigung willen hat man Gott hier eingemischt: „die Ehen werden im Himmel geschlossen!", sagt man in diesem Sinne. Solche Ehen können zum höhern sittlichen Verhältniss sich gestalten, „im Himmel geschlossen werden", was erst die wahre Ehe ist; sie sind es aber um dieser unbegreiflichen Wechselsympathie noch nicht; vielmehr mischen sich hier mancherlei Phantasieen der Halbbildung ein, welche dann bei dem Ernste der Ehe und ihrer Aufgaben, die Selbstentsagung fordern, zur Enttäuschung führen, indem die Befriedigung der Neigung, des leidenschaftlichen Affects, in der Ehe auch nur Selbstsucht sein kann, und so ist diese Ehe in ihrer Wurzel unwahr. (Dies lässt uns einen Blick auf Göthe's Wahlverwandtschaften werfen, der jene sympathetischen Beziehungen darin auf das Reizendste und Naivste geschildert hat, den Sieg des Sittlichen und der Freiheit über sie aber hat darstellen wollen, was jedoch nicht mit gleicher Kraft und siegreichem Nachdruck gelungen ist. Daher die entgegengesetzten Urtheile über jenes Werk; daher selbst das Schwanken in der künstlerischen Composition desselben gegen das Ende hin, wo ihm die letzte sittliche Erhebung im Charakter Ottiliens rein und ächt darzustellen nicht völlig hat glücken wollen.)

Dann erst ist die Ehe auch in ihren Anfängen sittlich, wenn die Neigung begleitet ist oder entschieden wird durch ge-

genseitige sittliche Achtung und festes Vertrauen. Dann ist das ächte untrügliche Fundament für die eheliche Liebe gelegt, weil nichts Zufälliges, Unbegreifliches, mithin auch Trügerisches dem Verhältnisse mehr zu Grunde liegt. Es sind dies die mit Unrecht verrufenen „Vernunft-" (Reflexions-) „Ehen", indem hier nicht minder, wie bei den „Neigungsehen", ein rein Menschliches, aber ein Höheres, in sich Klares und seiner Dauer Gewisses in uns, das sittliche Urtheil, entscheidet.

(In diesem Sinne möchten wir sogar die Herrnhutischen Ehebündnisse in Schutz nehmen, welche, der natürlichen Neigung gar keinen Werth beilegend, durch das Loos entschieden werden. Dies ist in jenen kleineren Gemeinen insofern ohne Gefährde des Begriffes der Ehe möglich, als man voraussetzen darf, dass in dem ganzen Kreise Derer, welche das Loos treffen kann, nur Bekannte zu finden sind und Solche, die über die sittliche Aufgabe des Lebens gleich denken. Die freie Einwilligung allerdings, in den durch das Loos entschiedenen Ehebund zu treten, darf nicht fehlen und bleibt auch bei der Herrnhutischen Sitte jedem Individuum vorbehalten. So beginnen Jene vom Anknüpfungspunkte der Freundschaft und versuchen sie zur Neigung zurückzubilden, was bei wahrhaft sittlicher Grundlage und Vervollkommnungsfähigkeit nie ganz ohne Erfolg bleiben wird, während der umgekehrte Weg dagegen nicht selten fehlschlägt. Ist ja doch diese in der Ehe erst nachkommende Neigung oft das Einzige, was dem weiblichen Geschlechte übrig blieb, welches früherhin selten nach seiner Einwilligung gefragt wurde!)

II. Es folgt von selbst aus dem Begriffe der Ehe, dass zu ihrer Gültigkeit die volle Geschlechtsreife beider Individuen und geistig sittliche Mündigkeit vorausgesetzt werden. — Schwieriger scheint die Entscheidung, warum ein zu naher Verwandtschaftsgrad die Rechtsgültigkeit der Ehe ausschliesse, obwohl die Volkssitte und die Gesetzgebung sich längst in diesem Sinne entschieden haben.*)

---

*) Ueber die Völker, deren Sitte eine Heirath zwischen nahen Blutsverwandten zuliess, ebenso über die von ältern Moralisten und Rechtsgelehrten dafür und

Der innere Grund kann nur darin gefunden werden: — die Familienglieder, die von der Einheit eines gemeinschaftlichen Lebens umschlossen mit einander aufgewachsen sind, bilden schon für ihr Gefühl und nach ihrer sittlichen Substanz eine einzige, zusammengehörende Collectivpersönlichkeit: Familienliebe (*pietas*) ist der sittlich-instinctive Ausdruck davon. Desshalb können sie nicht ein neues Band mit einander schliessen, welches auf dem geschlechtlichen Unterschiede, also auf dem Gefühle beruht, dass sie zunächst vielmehr geschiedene Persönlichkeiten seien. So ist dies Verhältniss zwischen dergestalt zusammengewachsenen Familiengliedern einestheils überflüssig: — sie sind schon vereinigt; — anderntheils tief widersprechend; denn ihre Vereinigung ist eine specifisch andere, als durch die Ehe hervorgebracht werden soll, indem sie der Geschlechtsdifferenz vielmehr vorangeht. So ist die Ehe zwischen Blutsverwandten ihrem Gefühle und Begriffe nach gleich widersprechend: sie lieben sich schon, aber anders. Findet nun dennoch eine geschlechtliche Vermischung unter ihnen Statt: so ist es hier nur das Bekenntniss des rohsinnlichen Triebes, der innerhalb der Familie frech hervortretend das Untermenschliche, die Verthierung, zeigt. Daher ist jene Vermischung ebenso sehr Frevel gegen die Familie als gegen den Begriff der Ehe, sittliches Verbrechen gegen beide. Und dies meint der sittliche Instinct, wenn er es als „Blutschande", Familienfrevel bezeichnet.

Welche Grade der Blutsverwandtschaft übrigens die Ehe ausschliessen oder zulassen, dies ist nach dem gleichem Principe, welches dem Ehebündniss zu Grunde liegt, aus der Sitte des Familienlebens zu entscheiden, und die Gesetzgebung soll nur der Ausdruck derselben sein. Je weniger durch patriarchalisches Zu-

---

dagegen beigebrachten Gründe ist, seiner Vollständigkeit wegen, noch immer Reinhard („Christliche Moral" III. S. 338. 340 ff.) zu vergleichen. Hugo (Lehrbuch des Naturrechts §. 225. 26) führt, gleich vielen Aeltern, die Sitte, welche solche Ehen ausschloss, auf bloss äusserliche Zweckmässigkeitsgründe zurück. Er hat nicht Unrecht mit diesen Gründen; aber sie deuten nicht den tiefer liegenden sittlichen Instinct, der ganz unabhängig von denselben wirkt und den gerade die philosophische Behandlung dieser Frage an's Licht bringen soll.

sammenwohnen und durch gemeinsame Erziehung die Familienglieder auf einander angewiesen sind, je innerlich fremder sie sich werden: desto mehr verschwinden die gesetzlichen Ehehindernisse, und so versteht es sich von selbst, dass sie im Verlaufe der Zeit und der Cultur sich verringern mussten; wie denn die Ehen unter Geschwisterkindern, welche früher anstössig waren, bei den gegenwärtigen Lebensformen keinem aus dem Familienbegriffe geschöpften Bedenken mehr unterliegen können, wiewohl Stahl aus andern Gründen das Ehehinderniss auch auf diesen Grad der Verwandtschaft ausgedehnt wissen will.*)

III. Die öffentliche Kundmachung der Absicht eine Ehe zu schliessen (des *affectus maritalis*) oder, nach seiner häufigsten Gestalt, das „kirchliche Aufgebot", ist darum eine äussere, unerlassliche Bedingung zur Gültigkeit der Ehe, weil sie nur dadurch als gegen alle Einsprüche gesicherte Verbindung betrachtet werden und die öffentliche Anerkennung ihrer rechtlichen Folgen erhalten kann.

Und hieran möge sich die Verhandlung schliessen: ob zur Gültigkeit der Ehe die kirchliche Einsegnung, überhaupt die Theilnahme der Kirche, erfordert werde oder nicht? — eine Frage, die auch praktisch jetzt zu den schwierigsten, aber folgereichsten gehört.

IV. Die Ehe ist ein sittliches Institut, mit rechtlich-bürgerlichen Folgen, keinesweges ein religiöses. Desshalb steht sie zunächst unter der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit des Staates, und es genügt ihm völlig, um sie in ihren rechtlichen Folgen zu kennen und zu schützen, eine feierliche Erklärung des entschiedenen Willens beider Verlobten vor öffentlich dazu bestellten Zeugen zur Bedingung ihrer Rechtsgültigkeit zu machen, was der eigentliche Sinn der „Civilehe" ist. Daraus folgt mit strenger Nothwendigkeit, dass auch bei der Entscheidung über die gesetzlichen Ehehindernisse nur der Staat zu entscheiden und auch nur er die gesetzliche Dispensation zu ertheilen habe, nicht die Kirche. Und dabei muss es nach un-

*) Stahl, Rechtsphilosophie Bd. I., S. 357.

serer Ueberzeugung sein Bewenden haben, welche weitere Bestimmungen über die Mitwirkung der Kirche sich auch als zweckmässig ergeben mögen.

Wird nun der Staat als blosse Rechtsmacht angesehen, welcher die äussern Rechtsverhältnisse der Personen und der Institute zu überwachen hat, so bleibt ihm auch für den Begriff der Ehe kein höherer Gesichtspunkt übrig, als dieser. Welch ein innerer Geist in ihr walte, dessen Pflege mag er der Kirche anheimgeben; ebenso ihr überlassen, welche Bedingungen sie von ihrer Seite stellen und wie sie über ihre Erfüllung mit den Ehegenossen sich abfinden möge. Er gebietet und verbietet darüber Nichts. Dieser Standpunkt ist klar in sich und consequent; dabei von der einfachsten, untrüglichsten Praxis. Historisch ist er zum ersten Male rein durchgeführt worden in der französischen Gesetzgebung, die übrigens in ihrer ganzen Consequenz nur noch in Belgien besteht. Hier genügt die Civilehe zur bürgerlichen Gültigkeit vollständig; und dies geht so weit, dass selbst die Ehen bürgerlich nicht verboten sind, welche in einem katholischen Lande vom rein kirchlichen Standpunkt zu den schwersten Vergehen gehören, wie die Priesterehe. Mit Einem Worte: dort wird durchaus der Kirche überlassen, durch eigne Kraft und ohne auf den Schutz des Staates rechnen zu dürfen, in dieser wie in jeder andern Beziehung ihren Vorschriften Geltung zu verschaffen.

Dieser Standpunkt, weil er geeignet ist, über eine Menge Competenzconflicte zwischen Staat und Kirche in diesen Materien, besonders in Betreff der gemischten Ehen, hinauszuhelfen, hat eines imponirenden Eindrucks nicht verfehlt und daher Vertheidiger gefunden, welche auch für Deutschland seine allgemeine Einführung empfahlen. Unter den neuern Rechtsphilosophen steht H. Ahrens („das Naturrecht, deutsch von Wiek" 1846. S. 363) entschieden auf dieser Seite.

Wir selber können indess, nach der allgemeinen Consequenz unserer Ansicht, darin nicht die vollständige Lösung des Problemes erkennen. Nach uns ist der Staat nicht blosse Rechtsmacht, sondern diese nur als Mittel, um unter deren Schutze die höhere Idee des Wohlwollens und der Vervollkommnung

zu verwirklichen. Es fragt sich daher: ob eine jener Ideen oder beide es fordern, dass der Staat bei Abschluss der Ehe noch andere (kirchliche) Bedingungen zu ihrer Rechtsgültigkeit mache? Ausdrücklich in solcher Allgemeinheit ist die Frage zu stellen, um die Sache begriffsmässig zu entscheiden, indem rechtshistorisch sich erweisen liesse, dass die Gründe, warum seit Anbeginn des christlichen Staates die Kirche sich der Ehe, als eines vorzugsweise kirchlichen Institutes, angenommen und sie der kirchlichen (canonischen) Gesetzgebung überantwortet hat, längst ihre praktische Bedeutung verloren haben. Soll daher die Entscheidung ohne Vorurtheil erfolgen, so muss sie aus Gründen gemeingültiger Art, nicht aus historischer Observanz sich ergeben.

Offenbar muss nach unserer Auffassung dem Staate, wie an der formellen Rechtsgültigkeit, ebenso sehr an der sittlichen Vollkommenheit und an Heilighaltung der Ehe als sittlichen Institutes gelegen sein: nicht sowohl um seines eigenen Bestandes und des bürgerlichen Wohls der Gesellschaft willen, — wie die gewöhnlichen Vertheidiger des kirchlichen Einflusses schwacher und inconsequenter Weise die Sache darstellen, da der starke und seiner Kraft bewusste Rechtsstaat solcher äusserlich angeflickten Hülfsmittel nicht bedürfen und sie verschmähen wird, — sondern um der höhern menschheitlichen Bedeutung, die der Ehe zukommt und die sie zum Zwecke an sich selbst macht. Indem der Staat über den sittlichen Geist der Ehe und Familie wacht, erfüllt er nur eine der absoluten Pflichten, für welche er selber das Mittel ist.

Aber in seiner eignen unmittelbaren Wirkung vermag der Staat nur Rechtsschutz und Wohlsein („Eigenthum“ und „Musse“ in dem genau von uns bestimmten Sinne) zu gewähren; desshalb kann er jene Pflicht nur mittelbar erfüllen, dadurch, dass er die stete Einwirkung der andern, ihn ergänzenden Institute auf die Ehe fördert und unterstützt. Dieser Institute sind, entsprechend den Ideen humaner Gemeinschaft und der Gottinnigkeit, überhaupt drei: Wissenschaft, Kunst, Kirche. Wie nicht zu bezweifeln, haben alle drei der Erziehung, also der Familie, ihre Sorge zu widmen: der Ehe, als einer sittlich-perfectibeln,

somit durch sittlich-religiöse Mittel zu fördernden Gemeinschaft, nur eines: die Kirche.

Und hier treffen wir auf den Punkt, der im Begriffe der Ehe selbst einem solchen Verhältniss entspricht. Auch als Civilehe ist sie nicht bloss Vertrag, sondern sittliches Gelöbniss, auf die Dauer des Lebens alle sittlichen Pflichten höchster Selbstaufopferung aus Liebe und um Liebe zu übernehmen. Dies Gelöbniss kann nicht allein den Staat zum Zeugen und Beschützer nehmen; denn es liegt über ihn hinaus, — sondern es bedarf des Schutzes und innern Beistandes derjenigen Gemeinschaft, welche die Sittlichkeit und Heiligung des Willens Aller zum Ziele hat: der Kirche. So ist der Zweck und innere Sinn der „kirchlichen Trauung" allgemein festgestellt: in ihr wird die Kirche Zeuge jenes Gelöbnisses vor Gott, als derjenigen Macht, welche allein irdisch und zeitlich geschlossenen Verhältnissen den Segen innerer Ewigkeit zu verleihen vermag. (So ausdrücklich ist die „Trauung" zu betrachten, dass die beiden Gelobenden und Gott zum Zeugen Nehmenden selbst „das Sacrament vollziehen";*) der „Segen" des Geistlichen hat nur den Sinn der bestätigenden Weihe und der Zusage künftigen kirchlichen Beistandes). — In der fortdauernden „Seelsorge" endlich wird die Kirche Beschützerin der Ehe, wie sie durch die Trauung Zeugin ihres Beginns geworden war.

Aber die Kirche wirkt in allen ihren Verrichtungen niemals zwangsweise oder bloss äusserlich, sondern allein durch das Mittel freier Glaubensüberzeugung (wie sich späterhin ergeben wird). Gleichwie daher sie selber nicht zwingt, so kann sie auch nicht mittelbar, durch den Staat, Zwang zu ihrem Besten ausüben lassen: — das heuchlerische Sophisma des Mittelalters, wonach sie selber, die „sanftmüthige Mutter", nicht strafte, wohl aber ihre Widersacher dem Staate zur härtesten Bestrafung überliess! — So viel steht daher fest für immer: dass bürgerliche Strafe, überhaupt Rechtsschmälerung irgend einer

---

*) Dies ist bekanntlich auch die, wie uns dünkt, einzig consequente Lehre der katholischen Kirche und des canonischen Rechts.

Art niemals die Folge sein können von unkirchlichen Handlungen oder von abweichenden religiösen Meinungen, weil damit, gegen den Begriff und eigentlichen Willen der Kirche, aus dem Gebiete freier Ueberzeugung zurückgegriffen würde in die niedrigere und rein für sich abgegränzte Sphäre des Rechts.

Gehört demnach die Bedingung kirchlichen Gelöbnisses auch für den Staat zur Rechtsgültigkeit der Ehe, wie es ohne Zweifel dazu gehört um ihr die Weihe eines sittlichen Bandes aufzudrücken? Um des zuletzt angeführten Grundes der jeden Zwang ausschliessenden Wirksamkeit der Kirche — welches ein weit höherer Grund ist, als der bisher angeführte von der nothwendigen Indifferenz des Rechtsstaates gegen die Kirche, — müssten wir auch jetzt mit Nein antworten, und so schiene es, bei dieser definitiven Entscheidung, eigentlich nicht darauf anzukommen, aus welchem Grunde man sich für dieselbe erklärt, wenn es überhaupt nur zuletzt bei ihr sein Bewenden haben muss.

Dennoch verhält die Sache nunmehr sich anders. Im vollkommenen Zustande des Staates und der Gemeinschaft, wo alle ihre Institute in ungeschmälerter Kraft harmonisch in einander wirken, wird ohne allen Zweifel der Staat jeder Beaufsichtigung über diesen Punkt sich entschlagen und ihn lediglich der autonomen Macht der Kirche überlassen können; gerade ebenso — die Parallele ist passend und beweisend zugleich — wie der Staat dann die Erziehung der Kinder ohne alle Nebenaufsicht der sittlichen Gewissenhaftigkeit der Aeltern übergeben kann; — jetzt aber noch nicht. Bei dem Zustande relativer Unvollkommenheit und gestörter Harmonie dagegen, in dem wir uns noch befinden, muss auch in jener Hinsicht der Bescheid anders ausfallen: es bleibt reine Sache der Zweckmässigkeit und praktischen Beurtheilung zu entscheiden, in welcher Richtung und in welchem Grade die Unterstützung des Staates jenen beiden hochwichtigen sittlichen Instituten entbehrlich geworden sei? Nach unserer unmaassgeblichen Ueberzeugung ist dieser Zeitpunkt noch nicht gekommen; und so darf die Kirche jenes äussern Schutzverhältnisses zum Staate sich nicht schämen, noch weniger aber

dessen sich überheben; denn es ist ein bloss provisorisches, aufzuhebendes; zudem ein factisches Zeichen von der innern Schwäche der Kirche, die schlechthin unwiderstehlich wirkt, wenn sie ihrer wahren Mittel bewusst wird.

Indem wir daher die oben gestellte Frage ausdrücklich und mit gutem Bedacht unentschieden lassen: hat dabei wenigstens soviel sich ergeben, dass die Gründe, welche der Rechtsstaat für die verneinende Antwort in Bereitschaft hat, nicht die rechten und ausreichenden sind, wo dagegen die höchste Instanz der Entscheidung zu finden sei; und so haben wir jene wichtige Frage bis an die Gränze gebracht, wo der gemeingültige Begriff aufhört und die Beurtheilung des Gegebenen anfängt, welche der „Politik“ zu überlassen ist. —

V. Es versteht sich von selbst, dass die übrigen Bedingungen zur Gültigkeit der Ehe, welche die Sitte herbeigeführt hat, Gleichheit des Standes, Uebereinstimmung des religiösen Bekenntnisses u. dergl., etwas Conventionelles und damit Vorübergehendes an sich tragen. In bestimmt gegebenen Verhältnissen bleiben sie jedoch zu beachten, weil die Sitte auf das innere Glück der Ehe niemals ohne Einfluss sein kann; aber ihre Wirkung muss mit dem allgemeinen Fortschreiten der ethischen Gemeinbildung von selbst verschwinden, wie dieser Process schon sichtbar genug in Hinsicht auf Religions- und Standesgegensätze begonnen hat. An die Stelle der Standesunterschiede treten immer mehr die Unterschiede der Bildung und Wohlhabenheit; und so muss es sehr bald als die empfindlichste Missheirath erscheinen, wenn die hochgebildete Tochter eines freien Bauern den rohen und anmaasslichen Junker von ältestem Adel zu ehelichen genöthigt wäre. Ebenso darf man in Betreff der confessionellen Unterschiede hoffen — und zwar gerade darum hoffen, weil die kirchlichen Zeloten heutiger Zeit Alles thun, um das Gegentheil hervorzubringen, — dass die Einsicht nicht mehr fern sei, wie es in der Ehe und Gesellschaft allein auf Tiefe und Innigkeit religiöser Bildung ankomme, dass diese jedoch in allen Confessionen gleich zu erreichen sei.

2. Die Rechte und Pflichten der Ehegatten.

§. 114.

Die Einwilligung wird in der (rechten) Ehe von beiden Theilen für immer und ohne Vorbehalt gegeben. Daher gehen auch beide mit allen ihren Interessen, auch Eigenthum, Erwerbung in einander ein. Ihre Freiheit wirkt in allen ihren Handlungen, auch in den gesonderten, entschieden nur auf Einen Zweck; so dass sie rechtlich (nach Aussen) nur Eine Person bilden, sittlich immer mehr nur Eine Person zu werden streben. Der Mann, als das natürliche Haupt der Familie nach Aussen, ist der Vormund (Mitvertreter der Persönlichkeit) der Frau, so wie der Kinder, in allen äussern Verhältnissen. Die Frau, als das natürliche Haupt nach Innen, ist im Schooss der Familie der Vertreter des Gatten, dessen allgemeinen Willen sie kennt, mit dem sie sich im Einverständniss fühlt und diesen Willen mit selbstständigem Tact weiter in's Einzelne ausbildet. Desshalb ist ihre erste Sorge die für die Kinder, nicht für den Gatten, wie denn überhaupt erst als Mutter, nicht als Gattin, dem Weibe die Blüthe der ganzen Persönlichkeit sich entfaltet (vgl. §§. 98. 110). Der Mann umfasst mit gleicher Sorge die Gattin wie die Kinder; aber ihm dürfen auch die allgemeinen geistigen Interessen und Pflichten, Beruf, öffentliches Leben, Wissenschaft vollberechtigt neben jene Sorgen treten, wo er dann jene künstlerisch-sittliche Ausgleichung der Pflichtcollisionen (§. 77, b.) in grösstem Maassstabe zu vollbringen hat, welche dem Weibe — und das ist das Glück und die Befriedigung ihres Lebens — nur in weit geringerem Umfange zu lösen obliegt. Aus jener umfangreichern Lebensauffassung des Mannes ergiebt sich ihm auch die Möglichkeit, um höherer Zwecke willen ehelos zu bleiben — wie aus individuellen Familienpflichten auch für das Weib, z. B. um sich der Pflege ihrer bejahrten Aeltern zu widmen. Beides kann aber nur als Ausnahme gelten; und einen „Stand" der Ehelosigkeit einzuführen, das Gelübde derselben im Voraus von irgend Jemand zu verlangen, ist unsittlich und in Versuchung führend, weil Keiner im Voraus bestimmen kann, ob ihm nicht

Bedürfniss und Gelegenheit erwachse, eine sittliche Ehe zu schliessen, deren Erreichung allein schon Zweck an sich selbst und Vollgestalt des Lebens ist, wenigstens für den weiblichen Theil.

Aus diesem allgemeinen Verhältniss ergeben sich die einzelnen Rechte und Pflichten:

I. Recht und Pflicht der ehelichen Treue ist identisch mit dem Wesen der Ehe selbst; d. h. sie ist keine besonders zu erwartende und zu leistende Einzelpflicht, sondern die Ehe selbst soll die stete, ununterbrochene Bethätigung derselben sein, und nur dann ist Ehe vorhanden (in rechtem Sinne), sofern sie allgegenwärtig sich so bethätigt. Der Begriff ehelicher Treue ist darin enthalten, dass kein Individuum des andern Geschlechts dem Einen von ihnen in Liebe, Vertrauen, Theilnahme, an die Stelle des Gatten treten soll. Geschieht dies dauernd und mit entschiedenem Bewusstsein, so ist der Ehebund gebrochen. Desshalb giebt es sehr viele Grade und Versuche des Ehebruchs; die physische Untreue ist nur die höchste Spitze davon. Daher ist Ehebruch auch ein Verbrechen (§. 104, I.), weil er nicht nur das individuelle Recht schwer verletzt, sondern ein Frevel gegen die Heiligkeit des ganzen Institutes ist.

II. Die Pflicht des wechselseitigen Beistandes in Hinsicht des ganzen ehelichen Lebens und des Ehezwecks, ist die unmittelbare Folge der bethätigten ehelichen Treue, und so ist auch sie keine besonders den Gatten aufzuerlegende Pflicht, sondern entspringt aus dem reinen Drange ihres liebenden Gemüthes. Da hierher jedoch vorzugsweise die sittlich-künstlerische, somit perfectible Seite des ehelichen Lebens fällt: so kommt es hier besonders darauf an, diese Pflichten über das Gebiet des Instinctiven, gemüthlich Bewusstlosen, in welchem die „Pflicht ehelicher Treue“ wohl verharren darf, in die Sphäre klar gedachter Maximen und planvoller Vorsätze zu erheben. Und so ist der wechselseitige Beistand zunächst auf die Erziehung der Kinder gerichtet (vgl. §. 116), dann auf die gemeinsame Erwerbung und Wahrung des Hausstandes. Indem Jedes in seiner Sphäre seines eigenthümlichen künstlerischen Vermögens bewusst wird und

so nach Selbstständigkeit strebt: ergänzt es in seiner Sphäre den Ehegenossen: der Mann als Erwerber des Vermögens, als oberer Leiter des Hauswesens, der Erziehung; die Frau als Erhalterin, Schaffnerin, Miterzieherin, ist in allen Stücken Gehülfin des Mannes, indem sie seine allgemeine Einsicht leitet und die mit ihm entworfenen Plane in's Einzelne ausführt. Sie soll daher von Allem wissen, an Allem theilnehmen und beistimmen, was im Hauswesen und in der Erziehung geschieht. Aus diesem, im Verlaufe der Ehe immer mehr sich ausbildenden, künstlerischen Zusammenwirken entspringt endlich ganz von selbst der höchste Zweck der Ehe: sie ist dadurch in jedem Augenblicke zugleich eine wechselseitige Erziehung, „Beihülfe" zur steten sittlichen Vervollkommnung, zur immer vollständigern Entselbstung und ergänzenden Gemeinschaft.

Dem sittlichen Begriffe der Ehe zuwider ist daher die von der Gesetzgebung, wie von den meisten Rechtslehrern noch immer behauptete „Hausherrschaft" des Mannes über die Frau. Sie geht von der falschen und durch jedes tüchtige Eheverhältniss widerlegten Voraussetzung aus, dass die Frau, weil die Vorzüge des Mannes andere sind und hervorragendere, als die der Frau, überhaupt mit weniger Tüchtigkeit begabt sei, während sie gerade die des Mannes zu vervollständigen und den Gesammtzweck ihres Lebens vollkommener zu machen geeignet sind. Wir können uns dabei auf das früher über die Eigenthümlichkeit des Weibes Gesagte berufen (§. 98).

III. Recht und Pflicht der Gemeinsamkeit des Lebens und des Zusammenwohnens folgen weiter aus dem Begriffe der Ehe. In beiderlei Hinsicht hat der Mann die Initiative zu ergreifen, indem er die Ordnung des häuslichen Lebens, die Erziehung, den Ehewohnort (*domicilium matrimonii*) bestimmt: und indem er die Gattin von seinen Gründen überzeugt, wird sie frei seinem Urtheile beistimmen. (Der bisherige juristische Begriff des „schuldigen Gehorsams" erhebt sich zu freier Beistimmung.) Umgekekrt hat die Frau Anspruch darauf den Namen und Rang ihres Gatten zu tragen; und er muss für ihren Unterhalt sorgen. — In Betreff des beiderseitigen Vermögens bie-

tet das „Eherecht“ verschiedene gleich zulässige Möglichkeiten der Anordnung dar, die den sittlichen Werth der Ehe gar nicht berühren und weit unterhalb desselben liegen. Diese mögen daher vor dem Eingehen der Ehe durch die „Ehepacten“ festgestellt werden, worin, wie bei den Verwandtschaftsgraden und Ehehindernissen, die Form derselben durch die Volkssitte und die historischen Rechtsgewohnheiten bedingt wird, die z. B. im Germanischen Eherecht sich anders ausgebildet haben, als im Römischen. Allgemeinrechtlich kann nur feststehen, dass volle Gütergemeinschaft bloss in Betreff des während der Ehe Errungenen stattfinden darf; nicht aber ist der Mann Eigenthümer (wiewohl Nutzniesser) des Eingebrachten der Frau, welches ihr vielmehr als eigenthümlicher Besitz verbleiben muss, weil sie es als freie Person in die Ehe gebracht hat.*)

3. Die rechtliche Auflösung der Ehe.

§. 115.

Die Auflösung der Ehe wird unvermeidlich, wenn die innern Grundbedingungen ihres Fortbestehens unwiderruflich aufgehoben sind. Dies geschieht eigentlich, bei der rechten Ehe, nur durch den Tod; denn alle andern Störungen ihres Fortbestehens können wieder aufgehoben werden durch die freie That der Ehegatten: — selbst Ehebruch (§. 114, I.) durch die tiefe Reue des Einen, durch grossmüthige Vergebung des andern Theils. Desshalb kann bei der hohen Heiligkeit des Instituts, in welchem der Naturanfang wie die freie Vervollkommnung aller Tugenden und Pflichten enthalten ist, die Unauflöslichkeit der Ehe nur sittliche und Rechtsregel sein.

Dennoch bleibt nicht minder wahr (§. 111. 113, I.), dass die Ehe allein in ihrer Freiwilligkeit, im stets erneuerten Willen zu ihr, der daher auch möglicher Weise zurückgenommen werden kann, ihren Anfang und ihre rechte Fortdauer hat. „Zwangsehe“ ist der zerreissendste sittliche Widerspruch.

---

*) Weiteres bei Stahl a. a. O. II. 1. S. 362. Wir folgen in Letzterem Röder Rechtsphilosophie S. 365 Note.

Hierdurch entsteht nun für die Wissenschaft, wie für die praktische Ehegesetzgebung, eine interessante und folgenreiche Principiencollision.

I. Soll die individuelle Freiheit der Idee der Ehe unbedingt untergeordnet werden? — Diese Auffassung, welche, wie wir gesehen, der innern Berechtigung nicht entbehrt, hat zu dem Resultate geführt, dass gar keine Ehescheidung zulässig, dass jede Ehe unauflöslich sei, und dass nur Scheidung der factischen Lebensgemeinschaft („von Tisch und Bett"), entweder auf Zeit oder definitiv, zulässig bleibe, während die Ehe rechtlich und kirchlich fortbestehe; die Praxis des katholischen Kirchenrechts. Man kann die Gesinnung, aus der sie hervorgegangen, nicht tadeln, ebenso die Wahrheit des Grundsatzes nicht bestreiten, dass an sich, der Idee nach, jede Ehe unauflöslich sei. Nur ist die praktische Folgerung falsch, d. h. sittlich-unkünstlerisch: dass darum alle factischen Ehen auch zu unauflöslichen gemacht werden müssen. Der rein sittliche Begriff derselben ist in die bloss rechtliche Auffassung herabgesetzt worden, während zugleich das natürliche und individualisirende Moment des Willens völlig verneint und unberücksichtigt gelassen wird.

Gewiss irren wir nicht, wenn wir behaupten, dass der Geist gegenwärtiger Bildung, eben weil er der Bethätigung des Willens volle Berechtigung gönnt, über jene abstract kirchliche Auffassung längst hinausgeschritten ist. Vielmehr scheint es an der Zeit, umgekehrt an ihren Werth zu erinnern und rechtfertigend zu zeigen, was innerlich Ewiges und Allgemeingültiges an ihr bleibt. Dies werden wir im Folgenden zu thun nicht ermangeln.

II. Oder soll die Idee der Ehe dem Principe der individuellen Freiheit weichen? — Offenbar neigt sich die Gegenwart in der Ehegesetzgebung und bei wissenschaftlicher Beurtheilung dieser Fragen dem letztern Standpunkt zu. Den consequentesten Ausdruck hat diese Auffassung in der vom (ältern) Preussischen Ehescheidungsgesetz ausgesprochenen Bestimmung gefunden, dass die Scheidung durch die Erklärung beider-

eitiger Einwilligung möglich sei, wodurch sie freilich der Form nach sich von keinem, gleichfalls widerruflichen Vertragsverhältniss mehr unterscheiden würde. Ebenso lässt sich der Schein einer äusserlichen Consequenz kaum zurückweisen, wenn man behaupten wollte: gleichwie zwanglose Freiheit die Grundbedingung zur Schliessung der Ehe bleiben müsse, so sei auch mit der Zurücknahme dieser Freiheit ihre Auflösung gesetzt.

Zu dieser bloss rechtlichen Auffassung können aber auch sittliche Gründe treten. Ein Verhältniss, das nur auf sittlicher Achtung und Vertrauen beruhen soll, kann nicht erzwungen werden, wenn beide Gefühle sich nicht erzeugt haben oder wieder verschwunden sind: eine „Lügenehe“ ist schlimmer als keine. Scheidung wird hier sogar Pflicht, weil solche Ehe nur die Forterzeugerin von Unsittlichkeit sein kann. Ebenso muss ein Mittel übrig bleiben, das Uebel einer unüberlegten, übereilten Ehe wieder gut zu machen.

Im höchsten Sinne aber könnte gesagt werden: dass durch die Eheschnidung dann nur äusserlich gelöst werde, was innerlich nie vorhanden war oder was schon vergangen ist. Es ist auch sittlich besser, dass die zahllosen Heuchel- und Scheinehen aufgelöst werden; auch der Kinder wegen, die in dieser bösartigen Verkehrung des innigsten Verhältnisses auf das Tiefste verderben. Jene Scheidung der factischen Lebensgemeinschaft aber, wie das katholische Ehegesetz sie verfügt (I.), ist nur eine halbe, und zudem falsche Maassregel: der unschuldige Theil, der wohl werth wäre, in der rechten Ehe den Vollwerth seines Daseins zu erringen, leidet ungerechter Weise mit dem schuldigen; endlich ist in der leeren Formalität einer solchen innerlich geschiedenen, gesetzlich aber noch fortbestehenden Ehe gar kein sittlicher Bestand oder Erfolg anzutreffen. Der Eigensinn eines abstracten Gesetzes hat gesiegt, und weiter Nichts!

Hiermit scheint uns jede Antinomie in ihrer eigenthümlichen Stärke ausgesprochen.

III. Beide Gegensätze jedoch lassen gleicher Weise ausser Acht: dass die Ehe als specifisch sittliches Verhält-

niss, damit auch ein unendlich perfectibeles ist. Wir werden daher ebenso wenig im Allgemeinen sagen können, jede Ehe müsse unauflöslich bleiben, als auch umgekehrt: jede könne gleich unmittelbar als ein widerruflich geschlossenes Verhältniss betrachtet werden — schon aus dem Grunde nicht, weil daraus die Folge sich ergäbe, die Ehe gleich Anfangs nur mit Vorbehalt einzugehen und durch den entsittlichendsten Leichtsinn es zu gar keinem Versuche einer ernsten Ehe kommen zu lassen; — vielmehr ist die Antinomie, wie jedes sittliche Verhältniss, nur im Einzelnen, sittlich-künstlerisch, zu lösen.

Demzufolge soll die Ehescheidung rechtlich nicht verweigert werden, aber es soll durch sittliche Mittel so lange als möglich verhütet werden, dass im einzelnen Falle sie nöthig werde. Sie muss nach gewissen gesetzlichen Bestimmungen möglich sein (wir werden sie kennen lernen); und darf rechtlich Keinem verweigert werden, der mit dem Beweise, dass jene Bestimmungen eingetreten sind, unbedingt auf ihr besteht. Aber es ist Sache der sittlichen Ausbildung und Zucht, dass Jeder in der Ehe selbst zur Sittlichkeit der Ehe heraufgebildet werde und dass bei dennoch uneinigen Ehen auf diesem Wege ihre Auflösung zu hindern sei. Hier tritt ihr nämlich von Neuem das sittlich-religiöse Institut der Kirche, vor dem die Ehegenossen ihr Gelübde vollzogen haben, unterstützend zur Seite: sie fällt der Seelsorge, und zu deren Unterstützung, einem Censoramte der Gemeine anheim, von welchem Institute weiter gesprochen werden wird. Uebrigens darf in Betreff der einzelnen Maassregeln dabei die Wissenschaft der sittlich-künstlerischen Praxis nicht vorgreifen; nur den Grundsatz soll sie befestigen: dass der einer schlechten Ehe Schuldige nicht nur an sich und am Ehegenossen sündige, sondern ein Abscheu sein soll vor der ganzen Gemeine, indem er das heiligste Institut frevelhaft angegriffen. Dennoch ist auch hier Nichts in die rechtliche Form des Zwanges und der bürgerlichen Strafe zu bringen, sondern der sittlichen Mahnung („Seelsorge") und dem sittlichen Gesammtgeiste der Gemeine zu überlassen.

IV. Die rechtlichen Bedingungen zur Auflösung der Ehe ergeben sich nach dem Vorigen von selbst; und sie können nach unsern Grundsätzen auf dem rechtlichen Standpunkte sogar weiter ausgedehnt werden, da die meisten derselben nur eventuell und subsidiarisch in Anwendung kommen, wenn die sittlichen Mittel ihre Kraft erschöpft haben.

a. Der Tod des Einen Theils ist die vollständigste rechtliche Bedingung zur Ehelösung. Bei den Byzantinern war es nicht einmal dieser, wo wiederum Sittliches und Rechtliches vermischt, Gefühle der Pietät zu einem Gesetze gemacht wurden.

b. Ehebruch und bösliche Verlassung, — was in der ältern Praxis der katholischen Kirche der einzige Trennungsgrund war,*) — sind vom äusserlich rechtlichen Standpunkt eigentlich als ebenso entscheidende Ursachen zur Trennung anzusehen, wie der Tod, weil sie die offenkundige Tödtung, Vernichtung des Verhältnisses ausdrücken. Hier kann nur vergebende Liebe des Gekränkten zwischen den Rechtsausspruch und das Verbrechen treten. Dann wird aber auch die mitgekränkte Gemeine keinen Anstand nehmen, ihre Vergebung auszusprechen, nicht jedoch ohne einen vorausgehenden Act, der die Reue des Schuldigen in Gegenwart der Gemeine öffentlich beurkundet; in Analogie mit der ältern, jetzt zwar nach ihrer Form antiquirten, in ihrem Principe aber mit grossem Unrecht beseitigten „Kirchenbusse“.

c. Ein bürgerliches Verbrechen des Einen Theils kann den andern veranlassen, auf Ehescheidung zu dringen; möglicher Weise ist dadurch das sittliche Band zerrissen und durch die Strafe ohnehin das äussere Band des Zusammenlebens.

d. Rohheit und grobe Misshandlungen (*saevitia, sévices*), ebenso grobe, sittlichen Abscheu erregende Laster (Lüderlichkeit, Asotie) sind nach unserm Urtheile vollgenügende Gründe zur Lösung der Ehe; denn sie begründen hinreichend die sittliche Unmündigkeit und die völlige Unfähigkeit des Individuums, in einer Verbindung zu leben, welche auf wechsel-

*) Stahl, Rechtsphilosophie II. 1. S. 364.

seitiges Wohlwollen und auf sittliche Vervollkommnung gerichtet ist und daher, als erste, von selbst sich verstehende Bedingung, die Bändigung jeder Rohheit voraussetzt. Sehr erklärlich ist es übrigens, dass die bestehende Gesetzgebung diesen Gesichtspunkt noch nicht in voller Stärke geltend machen kann, weil es hier besonders auf den allgemeinen Bildungsstandpunkt ankommt, wenn entschieden werden soll, was im besondern Falle als „Rohheit" oder als „sittlichen Abscheu Erregendes" anzusehen sei. Dagegen steht fest, dass mit dem Fortschreiten der allgemeinen Cultur auch die bürgerliche Gesetzgebung, besonders zum Schutze des weiblichen Geschlechts, darin immer strenger werden muss.

e. Entschiedene und tiefgewurzelte Abneigung, ebenso geschlechtliches Missverhältniss*) können unter sittlichen Ehegenossen kein hinreichender Scheidungsgrund sein. Eine instinctive Abneigung und ein factischer Widerwille, vorausgesetzt, dass Anfangs die Ehe mit Neigung geschlossen war, kann aus dieser bei sittlichen Individuen gar nicht hervorgehen; es vermag sich im Gegentheil während des rechten Eheverhältnisses grössere Gleichgültigkeit zu grösserer Liebe zu steigern. Ebenso ist ein geschlechtliches Missverhältniss höchst selten und höchst unwahrscheinlich, wenn in der That Geschlechtsneigung zwischen den Individuen vorhanden war. Und so bleibt nur zu sagen, dass in solchen Fällen am Meisten die Seelsorge und das sittliche Censoramt auf ihrer Hut sein müssen, um das Wesentliche der Ehehindernisse von den bloss willkürlichen Vorwänden zu unterscheiden.

Dass endlich Kinderlosigkeit kein Scheidungsgrund sei, ist schon von der gewöhnlichen Gesetzgebung anerkannt worden. Erstens kann sie verschwinden: sodann ist der wahre Zweck der Ehe damit nicht aufgehoben; er wird nur nicht vollständig erfüllt.

---

*) Auf welches Hugo „Naturrecht" §. 213 als gültigen Scheidungsgrund so grossen Nachdruck legt.

Zweites Capitel.

Das Familienrecht.

§. 116.

Das Verhältniss zwischen Aeltern und Kindern und der Geschwister zu einander.

Das erstbezeichnete Verhältniss, dessen einzelne Rechte man, der Römischen Auffassung gemäss, unter den Hauptbegriff der „väterlichen Gewalt“ zusammenzufassen pflegte, — nach der irrigen, wenigstens nicht bestimmt genug abgewiesenen Auffassung, als wäre die väterliche Gewalt ein Recht zu Gunsten der Aeltern, nicht umgekehrt, — dies Verhältniss zeigt uns ganz im Gegentheil das Recht in ganz neuem Sinne, als Ausdruck des „Wohlwollens“ oder der Idee ergänzender Gemeinschaft. Es ist ein Recht über die Kinder zum Besten derselben, nicht zum Besten dessen, der es ausübt: ein Recht, welches bloss Pflichten auferlegt; also vom Standpunkt des Vertragsverhältnisses eine völlige Anomalie und ein Widerspruch. Der Rechtsgrund aber für die väterliche Gewalt ist die natürliche Liebe für die Kinder, indem diese die stärkste Garantie darbietet für Erfüllung der Aelternpflichten, welche hier eben darum die Gestalt der Rechte annehmen.

Erst in den Kindern, ihrer Erzeugung und gemeinschaftlichen Erziehung ist der Zweck der Ehe vollständig erreicht, ihr ganzer Begriff objectiv geworden (§. 111. vergl. mit §. 115, IV. e). Daher laufen auch die sonstigen Pflichten der Ehe mittelbar auf jenen, als den Hauptzweck, zurück, und auch die sittliche Wechselausbildung durch die Ehe und das harmonische Zusammenwirken der Ehegatten erhalten erst in der Pflege und Erziehung ihrer Kinder den rechten Gegenstand und die objective Gewissheit ihres Gelungenseins. In „wohlgerathenen Kindern“ liegt der eigentliche Stolz und die Ehre des Ehebundes; — so urtheilt auch das natürliche Gefühl der Volkssitte.

I. Die Ausübung der älterlichen (väterlichen) Gewalt bezieht sich zuerst auf die Ernährung und Erziehung der Kinder, wobei der Vater, als Haupt der Familie, die allgemeine Leitung hat. Im Acte der Erzeugung übernimmt der Vater die Verpflichtung, das von ihm erzeugte Kind aufzuziehen, physisch und geistig auszubilden und in allen diesen Beziehungen so lange für dasselbe zu sorgen, bis es selbstständig, „mündig" geworden. (Dies gilt auch bei ausser der Ehe erzeugten Kindern, wo überhaupt die fortschreitende Verbesserung der Gesetzgebung dahin zu streben hat, der ungebührlichen Rechtsverkürzung der unehelichen Kinder, besonders auch der Benachtheiligung des weiblichen Theils in Betreff des Beweises der Paternität energisch zu steuern.*) Da dies ganz dem Gebiete der positiven Rechtskenntniss anheimfällt, so können wir darüber nur auf Röders unten angeführte Darstellung und Verbesserungsvorschläge verweisen.)

Sodann bezieht sich die väterliche (älterliche) Gewalt auf den Schutz und die Vertretung der Kinder nach Aussen — namentlich vor Gericht: wobei der Vater dem Kinde selbst dafür verantwortlich ist, wo aber schon hier der Staat vormundschaftlich schützend (vgl. III.) eintreten sollte, indem der Richter die vom Vater etwa versäumten oder gefährdeten Rechte des minorennen Kindes selber wahrzunehmen verpflichtet wird.

Die Mutter nimmt Theil an diesen Pflichten, wie an den daraus entspringenden Rechten des Vaters; denn sie ist Eins

---

*) „Es ist eine empörende, nur aus der Selbstsucht der Männer und dem Rechte der Stärke zu erklärende Verletzung des Rechts der Unbescholtenheit am ganzen weiblichen Geschlecht, wenn man nicht auch bei ausserehelichem Umgange bis zum Beweise des Gegentheils Treue des Weibes annehmen will." Vgl. Röder, Grundzüge des Naturrechts S. 384, und was er weiter in §. 113 darüber vortrefflich ausgeführt hat. Zugleich können wir uns nicht enthalten, bei Erwähnung dieses wichtigen socialen Gegenstandes auf die Aussprüche Rahels zu verweisen, welche die Sache besser erschöpfen, als lange Abhandlungen es vermöchten. („Rahel, ein Buch des Andenkens von C. A. Varnhagen von Ense". Berlin 1834. Th. I. S. 354.) Strenge Gesetze sind in diesem Betracht, wie in so manchem andern, erst der ächte Ausdruck gründlicher Humanität!

mit ihm; aber gemäss der Stellung, welche sie dem Gatten gegenüber einnimmt: sie ergänzt und führt aus, was er angeordnet hat. Stirbt der Vater, so tritt sie in die ganzen Rechte und Pflichten desselben ein. Aber da sie selbst sich rechtlich nicht vertreten kann, ebenso wenig als das minorenne Kind: so bedarf sie zugleich eines männlichen Vormunds, als ihres Beistandes, besonders in der gesetzlichen Verwaltung des Vermögens der Minorennen.

II. Daraus ergiebt sich eine weitere Folge der älterlichen Gewalt über das Kind: es ist den Aeltern Gehorsam schuldig, und auch späterhin, nach seiner Emancipation, bleiben ihm Pietätspflichten gegen die Aeltern übrig, bis auf die älterliche Zustimmung bei der Heirath, was die positive Gesetzgebung verschieden ausgebildet hat.*) Die sittlich menschliche Bedeutung dieses Gesetzes kann nur darin bestehen, die Kinder und die Gesellschaft daran zu erinnern, dass die Aeltern immerdar die treuesten und uneigennützigsten Freunde und Berather für ihre Kinder bleiben.

Dennoch sind sie nicht Rechte für die Aeltern an sich, zu ihrer Befriedigung und zur Vermehrung ihrer Gewalt (wie das Römische Recht diesen Begriff ursprünglich fasste und wie er im rohen Gefühl mancher Volksschichten noch durchblickt): sondern sie sind Rechte über das Kind zum Besten desselben, überhaupt, um den Begriff der Familie zu realisiren; daher nur ein anderer Ausdruck für die Verpflichtung der Aeltern (I.) zur Pflege und Erziehung des Kindes.

III. Hieraus erwachsen Rechte des Kindes gegen seine Aeltern, nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, was es werden soll, indem in ihm das künftige rechtliche und sittliche Subject geschützt wird. Desshalb ist der Vater dem Staate, als dem allgemeinen Vormunde (wovon nachher) und dem gleichmässigen Beschützer aller gegenwärtigen und künftigen Rechtspersonen, über den Gebrauch seiner Gewalt und seiner Schutz-

*) Röder a. a. O. S. 360. Anmerk. ††. S. 380. Anm.

rechte verantwortlich, nicht bloss, sofern er sie missbraucht, als sofern er sie nicht richtig oder nicht vollständig genug gebraucht. Dieser wichtige Gesichtspunkt kann zu der noch lange nicht erledigten Controverse Veranlassung geben, bis zu welchem Grade der Staat verpflichtet und berechtigt sei, die Privaterziehung der Kinder zu überwachen und nöthigen Falls die Aeltern gesetzlich zu zwingen, die rechten oder die vollständigen Mittel dazu zu ergreifen. Die Frage wird späterhin noch einmal aufgenommen werden müssen.

IV. Eine conventionelle Nachbildung des natürlichen Verhältnisses zwischen Aeltern und Kindern ist die Adoption. Sie entspringt einerseits aus dem Wunsche, den Mangel an eigenen Kindern zu ersetzen, andrerseits bei dem Mangel an eignen Erziehungsmitteln dem Kinde eine angemessene Erziehung und glücklichere Jugend zu verschaffen; und so ist sie ein ächt humanes Verhältniss, das man, durch den Ruhm, welchen die öffentliche Meinung damit verbinden sollte, aus allen Kräften zu befördern hätte. Aber ebenso begreiflich kann sie nur in den Gränzen bleiben, dass die Adoptivältern durch das neue Verhältniss nicht die Rechte der natürlichen Kinder (sind solche vorhanden) beeinträchtigen; ebenso, dass dabei die Rechte der natürlichen Aeltern des Adoptirten bestehen bleiben.

V. Das Verhältniss der Geschwister — weiter überhaupt der Seitenverwandten — ist das immer schwächer werdende Nachbild des Grundverhältnisses zwischen Aeltern und Kindern. Die Vielheit der Geschwister ist für den Begriff der Familie das Zufällige: die Geschwister sind überhaupt nicht an einander angewiesen, sondern an die Allgemeinheit der Gesellschaft, indem aus ihnen neue Familien hervorgehen sollen. Unter den Geschwistern bestehen daher nur diejenigen Rechtsverhältnisse, welche auch nach der Emancipation zwischen Aeltern und Kindern übrig bleiben, nur in geringerem Grade, weil der Begriff der Verpflichtung und der kindlichen Pietät gegen die Aeltern hier wegfällt. So besteht vor Allem das Erbrecht (§. 118), dann das Verbot wechselseitiger Heirath, die Enthebung von der Zeugenschaft, und

härtere Bestrafung der Verbrechen gegen einander. Bei den Seitenverwandten wird, mit der Ausdehnung des Familienbandes, auch das Bewusstsein desselben immer schwächer, bis seine Wirkung an einer, mit der Volkssitte zusammenhangenden, somit durch positive Gesetzgebung zu bestimmenden Gränze, gänzlich aufhört.

§. 117.
Die Emancipation.

Der höchste Zweck und Erfolg von Ausübung der älterlichen Gewalt, in Pflege und Erziehung des Kindes, besteht darin, es zum selbstständigen, des Vaters nicht mehr bedürftigen Dasein zu bringen, nicht bloss seinem Alter, sondern auch seiner Fähigkeit nach, sich selbst zu ernähren, zu leiten und nach Aussen zu vertreten. Damit erlöschen jene Bestimmungen und Rechte des Vaters. Aber weil sie nur zum Besten des Kindes waren, giebt er selbst sie auf: dies ist der Begriff der Emancipation. In dem rechten Verhältniss hängt es vom Urtheile des Vaters ab, wann er seine Kinder für mündig hält und erklärt; und in der Erziehung wird es die eigentliche Kunst derselben sein, diese Emancipation stufenweise vorzubereiten, das Kind allmählig immer selbstständiger zu machen, bis es, noch innerhalb der väterlichen Gewalt und ihres Schutzes weilend, dem Wesen nach schon völlig selbstständig und emancipirt ist.

I. Die positive Gesetzgebung hat aber, um äusserer Gleichmässigkeit willen, das Lebensalter festzustellen, wann nach sicherer Annahme das Kind mündig geworden und fähig sei, die Rechte der freien Person auszuüben. Dass dies verschieden sein werde nach dem verschiedenen Geschlecht, ebenso nach der verschiedenen Reife des Wachsthums und der Geschlechtsausbildung bei den verschiedenen Völkern, versteht sich von selbst und wird bestätigt durch die sehr abweichenden Gesetzgebungen. Nur der, so viel wir wissen, bisher übersehene Gesichtspunkt könnte künftig zur Sprache kommen, dass die volle Geschlechts- und Altersreife zur gesetzlichen Emancipation nicht allein ausreichen sollte,

sondern dass die Fähigkeit, ein selbstständiges Dasein zu führen und sich selber fortzuhelfen, das eigentlich entscheidende Moment sein müsse. In der bisherigen Gesetzgebuug fallt Beides ganz auseinander, und dennoch ist die Emancipation erst dann begriffsmässig gerechtfertigt, wenn Beides in einander greift.

II. Durch die Emancipation ist indess das Verhältniss zwischen Aeltern und Kindern auch rechtlich noch nicht aufgelöst. Das Kind hat sich stets gegen die Aeltern als verpflichtet zu betrachten: — die kindliche Pietät soll, wie die Aelternsorge, durch das ganze Leben hin fortdauern. Und sie wird dies um so mehr, je mehr man in ihr, wie in der Aelternliebe, gleichfalls des vorbildlichen Charakters bewusst wird, den diese zweite Grundform der Liebe im Menschengeschlechte trägt (§. 13. S. 61). Wie tief selbst im instinctiven Bewusstsein des Menschengeschlechts sich dieselbe ausgebildet hat, kann, unter vielem Andern, die Verpflichtung zur Familienrache bezeugen, welche bei manchen Völkern des Alterthums gleichsam als ein Theil der Erbschaft und eine rechtliche Verpflichtung betrachtet wurde, und die auch sittlich gar nicht so verwerflich erscheint, wie eine nach abstracten Begriffen nivellirende Moral es gewöhnlich meint. Das Gefühl des Vaters in seinem tüchtigen Sohne zugleich seinen „Rächer" zu erziehen, der Sporn für den Sohn dem Vater die ihm versagte Gerechtigkeit noch nach seinem Tode zu erkämpfen, ist ebenso natürlich, wie tief sittlich, so dass sie in alle Wege in Ehren zu erhalten ist.

III. Dies sittliche Moment wirkt nun auch auf die Rechtsordnung zurück. Das Kind darf auch später die Ehrfurcht gegen die Aeltern nicht verletzen, ist z. B. in der Klage gegen sie beschränkt; Aelternmord, Misshandluug derselben ist ein schwereres Verbrechen, als gemeiner Mord und sonstige Misshandlung. Das Kind ist zur Alimentation seiner Aeltern verpflichtet: von der nachzusuchenden Beistimmung zur Heirath haben wir schon gesprochen (§. 116, II). Endlich besteht wechselseitige Erbschaft unter ihnen und sie sind der gerichtlichen Zeugenschaft gegen einander entbunden.

Drittes Capitel.

Das Recht der Erbschaft und das der Testirung.

§. 118.

Rechtlicher Grund von beiden.

Die Familie, als natürlich-sittliche Collectivpersönlichkeit (§. 112), löst sich auf durch die Volljährigkeit der Kinder, endlich durch den Tod der Aeltern: das innerhalb der Familie ungetheilt besessene Eigenthum wird dadurch erledigt. Die Frage ist: wem es nach allgemeinem Rechtsbegriffe zu überlassen sei?

I. Die positive Gesetzgebung aller Völker, auf dem Boden des wirklichen Lebens stehend und vom Begriffe der Familie ausgehend, war niemals zweifelhaft in dieser Frage: die Hinterlassenschaft der Aeltern kommt den Familienangehörigen zu, die sich darein theilen, nach weitern, von der Volkssitte und der positiven Gesetzgebung verschieden ausgebildeten Normen. Das Vermögen ist Gesammteigenthum der Familie; und so ist das Familienerbrecht eine natürliche Folge dieser Grundanschauung. Eigentlich nur über den Begriff, wer zur Familie gehöre, nicht über das Princip, dass diese zu erben habe, bildete sich die Gesetzgebung der verschiedenen Völker verschieden aus. (Einzige Ausnahme davon machen wohl nur ganz unausgebildete Völker, bei denen der Werth der Persönlichkeit und des Familienbandes gleich tief steht: diese lassen das Vermögen des Verstorbenen dem Oberherrn zufallen. So in den despotischen Negerstaaten Afrika's; so auch sporadisch im Despotismus des Orients.)

Darin aber wich die Völkersitte sogleich ab von der Einfachheit jener Grundanschauung, dass bei vielen Nationen (z. B. ursprünglich bei den Römern und auch bei den Germanen) nur die zur Familie gerechnet wurden, die vom Vater oder von männlichen Mitgliedern des Hauses abstammen (die „Agnaten"), so dass nur für sie die Familienrechte existiren. Allmählig indess erweiterte der Begriff der Familie sich dahin, dass alle Blutsverwandte zu ihr gerechnet wurden, also auch die von den Frauen

abstammenden Glieder (die „Cognaten"). Auf diese Anschauung stützt sich im Allgemeinen, mit einigen in Zweckmässigkeitsgründen beruhenden Ausnahmen bei der Erbschaft von Stammgütern, bei Majoraten, Minoraten u. dgl., das jetzt geltende Erbrecht.

II. Anderntheils liegt im Begriffe des Eigenthums die Befugniss der freien Verfügung über dasselbe, und dem, welcher durch eigene Thätigkeit es erworben hat, kann auch das Recht nicht abgesprochen werden, nach Belieben mit ihm zu schalten, und wie er während des Lebens mancherlei Willen an ihm darlegte, auch „letztwillig" ebenso unbeschränkt über dasselbe zu verfügen. So entsteht der Begriff der unbedingten Testirfreiheit, als eines, wie es scheint, vom Wesen des Eigenthums unabtrennlichen Rechtes.

Es stehen daher in Betreff des nachgelassenen Eigenthums gleich ursprünglich und wie es zunächst erscheint, gleich unbeschränkt zwei Rechte einander gegenüber: vom Begriffe der Familie ausgehend das Erbrecht, vom Begriffe persönlicher Freiheit ausgehend die Testirfreiheit.

In der Geschichte des Erbrechts finden wir diese beiden Grundanschauungen fast immer im Kampfe mit einander, welchen die positiven Gesetzgebungen auf verschiedene Weise zu vermitteln suchen. Bemerkenswerth dürfte es sein, dass in der Germanischen Rechtsanschauung die Idee des Gesammteigenthums den Mittelpunkt bildete, weil der Geist der Familie der überwiegende war. Die Testamente waren ursprünglich unbekannt — man verschenkte bloss, was ausser dem „Stammgut" frei verfügbar war — bis erst durch das Römische Recht sie in Gebrauch kamen. Anders im Römischen Erbrecht, wo bei dem stark ausgeprägten Begriffe persönlicher Freiheit beide Anschauungen sogleich neben einander hervortraten, einige Zeitlang die vollständige Testirfreiheit die Oberhand hatte, bis endlich eine zu Gunsten der Blutsverwandten, denen ein „Pflichttheil" hinterlassen werden musste, beschränkte Testirfreiheit im Gebrauche blieb. So noch im Justinianischen Recht.

III. Das wissenschaftliche Naturrecht, welches vom Begriffe der abstracten Persönlichkeit ausging, konnte, indem es die Frage

nach dem allgemeinen Grunde des Erbrechts aufwarf, im Familienbegriffe einen solchen stichhaltigen Grund nicht finden. Hier fiel der Nachdruck weit entschiedener auf die Gegenseite, auf den Begriff der freien Verfügung des Erblassers. So sieht Grotius und seine Nachfolger, so selbst die Civilisten bis auf die neueste Epoche hin die Intestaterbfolge nur als präsumtives Testament an, und der Rechtsgrund des Erbens wird aus dem stillschweigend anzunehmenden Willen des Besitzers hergeleitet.*) Ebenso fasst Kant, der den Nachlass als „erledigtes Gut" betrachtet und es vom „herrenlosen" unterscheidet, die Erbfolge als einen Eigenthumserwerb aus Vertrag. Aehnlich Bauer, Rotteck u. A. Es wurde, woran man von diesem Standpunkt aus Recht hatte, eingesehen und ausgesprochen: dass im Begriffe der abstracten, von einander abgelösten, nur durch Vertragsverhältnisse auf einander bezogenen Persönlichkeiten, kurz auf dem Standpunkte des formellen Rechts, überhaupt keine Möglichkeit vorhanden sei, das Erbrecht zu begründen, oder was nur der nächste, aber in seinen Folgen unendlich weiter reichende Schritt war: dass das historische Erbrecht nach jenen Voraussetzungen absolutes Unrecht sei. Zu letzterer Auffassung, die in neuerer Zeit in gewissen Bildungskreisen die herrschende geworden ist, vermochten besonders in Frankreich die praktischen Erfahrungen von der Verderblichkeit des unbedingten Erbrechts, wegen unverhältnissmässiger Anhäufung der Güter in einzelnen Familien und der daraus sich ergebenden ungleichen Vertheilung des Eigenthums in Folge jenes schädlichen Uebermaasses. Es waren Zweckmässigkeits-, nicht eigentlich Rechtsgründe.

So unentschieden steht die Frage wesentlich bis zur Stunde. Zwar ist anzuerkennen, dass Hegel über jene formelle Auffassung hinaus auf ganz richtige Weise die Quelle des Erbrechts in der Familie gesucht hat;**) aber die Ausführung, welche er ihm gegeben, ist so unvollständig und dürftig geblieben, dass sie sich

*) Stahl, Rechtsphilosophie II. 1. S. 391.

**) „Philosophie des Rechts", §. 178.

als durchaus ungenügend erweist, die sociale Frage von dieser Seite her zu lösen.

IV. Vom abstracten Rechtsbegriffe aus ist über die Verwendung des Nachlasses eine vierfache Auffassung möglich, deren jede Rechtsgründe für sich anführen kann, welche nur etwa durch Zweckmässigkeitsrücksichten von einander verschieden sind.

a. Man kann sich auf den allerabstractesten Standpunkt des *ius primi occupantis* stellen und spricht demgemäss den Nachlass, ohne alle Rücksicht auf verwandtschaftliche Bande oder auf Testirfreiheit, als ein herrenlos gewordenes Gut überhaupt dem „Nächsten" zu. Naturrechtlich ausgeführt worden ist dies Princip eigentlich nur als Rechtsfiction, um durch sie gerade, in Ermangelung anderer Gründe, das Erbrecht zu retten. Der natürliche Erbe wird als *primus occupans* betrachtet, da er factisch der Nächste ist, und daraus sein Recht deducirt.

b. Man erklärt den Nachlass für das Rechtseigenthum der Gesammtheit, welche ihn dann wieder neu vertheilen (Socialismus) oder ihn dem Bedürftigsten und Würdigsten verleihen kann (St. Simonismus). Das Letztere kann unter gewissen später nachzuweisenden Voraussetzungen und Einschränkungen innere Haltbarkeit gewinnen.

c. Man überlässt den Nachlass den nächsten Familienangehörigen, — in Ermangelung derselben nach dem „Geblütsrecht" den weitern Blutsverwandten — oder in Ermangelung derselben, nach besondern Anordnungen, einer engern oder weitern Genossenschaft, einer Zunft, einem geistlichen Orden u. dgl. Dies das eigentliche Intestaterbrecht, welches durch positive Gesetzgebung weiter ausgebildet wird.

d. Man überlässt den Nachlass dem vom Erblasser Bezeichneten, der dadurch das Recht des Besitzes erhält, — durch letzten Willen oder durch Erbvertrag. Auch dies ist von der positiven Gesetzgebung näher bestimmt, aber zugleich eingeschränkt worden, namentlich um den Conflict mit dem Vorigen auszugleichen.

Nur die beiden letzten Auffassungen sind bis jetzt in der

Rechtspraxis durchgeführt und unter sich in Einklang zu bringen versucht worden; aber man hat gestritten, welche von beiden die erste und entscheidende sei. Einige (wie Mirabeau, Abicht, Jacob) verwerfen die Testirfreiheit unbedingt, weil sie zu den grössten Missbräuchen führe: Andere (und dies ist die herrschende Ansicht des Naturrechts aus der Kantischen Schule) leiten umgekehrt alles Erbrecht aus dem letzten Willen des Erblassers her.

Es wird sich zeigen, dass, dem innern Wesen des Erbrechts zufolge, kein wahrer Gegensatz zwischen beiden stattfindet, sondern nur eine Ergänzung und Vervollständigung des Ersten durch das Zweite.

§. 119.
1. Das Erbrecht.

Der ebenso objective, als im unverkünstelten Rechtsbewusstsein Aller liegende Grund des Erbrechts ist allein im Wesen der Familie enthalten: daher so lange die Familie im rechtlichen und sittlichen Bewusstsein der Gesellschaft als etwas absolut Geltendes und Unantastbares besteht, auch das Erbrecht nicht untergehen wird. Der Communismus daher, der jenes Recht läugnet, geht consequenter Weise darauf aus, zugleich den Begriff der Familie aufzuheben, die Menschen überhaupt als vereinzelte Individuen hinzustellen, mit gleichem Anspruch auf Eigenthum und Lebensgenuss, welche sie sich selbst anzueignen haben, deren Erwerb daher auch an ihnen haftet. Wäre das Erste richtig, so liesse auch gegen das Zweite sich Nichts einwenden: aber der eigentliche Grundirrthum des Communismus, ja das specifisch Antiethische und Bildungsfeindliche desselben besteht nicht in den ökonomischen und rechtsphilosophischen Folgerungen, sondern in der verkehrenden Auffassung des Menschen, welche ihn ablöst vom Bande der Familie und ihrer Pietät.

I. Schon die ursprüngliche Liebe der Aeltern zu den Kindern erzeugt ihnen unwillkürlich die Auffassung, dass sie nicht bloss für sich, sondern für die „Ihrigen“, für das „Haus“ erwerben: und so wird das Erworbene sogleich und ursprünglcih

schon als Eigenthum der Familie aufgefasst. Die Kinder sind schon Mitbesitzer und obgleich nur das Familienoberhaupt das Eigenthumsrecht ausübt, so schliesst sich daran doch sogleich der weitere Gedanke, dass nach seinem eignen Willen das Vermögen Gesammteigenthum der Familie sei.

Die Familie daher ist der eigentliche Eigenthümer; so lange diese nicht ausstirbt, ist somit das Vermögen nicht als herrenloses Gut zu betrachten; es bleibt nach dem Tode des Erblassers für die überlebenden Glieder der Familie das, was es vorher schon war, ihr Eigenthum: — und zwar zunächst ungetheilt. Der Act der Theilung ist das Weitere, was die Familie auflöst, und sie in die Ansätze neuer Familien- und Eigenthumsbildung aus einander legt, wobei nach dem einfachsten und ursprünglichsten Rechte die Erbschaft zu gleichen Theilen die nächste und natürlichste ist. (Diese ethische Auflassung des Erbrechts ist, wie nicht unbemerkt bleibe, zugleich die des alten Römischen Civilrechts: es nennt die unter der Gewalt des Familienhaupts stehenden Kinder *sui heredes* — *„quasi sibimet ipsis succedentes“*.

II. Hiermit ist nun ganz ebenso das Intestaterbrecht begründet, wie das Recht des Erblassers, nach seinem Willen über den Nachlass zu verfügen, eng damit verbunden, eigentlich damit Eins ist. Es liegt schon im rechten Gefühle des Gatten und Familienoberhauptes der unveränderliche Wille, das von ihm erworbene Vermögen auch in den Mitbesitz der Seinigen zu bringen und es bei ihnen zu erhalten. Wie seine Erben, schon vor seinem Tode, mit seinem Willen seine Mitbesitzer sind, so heisst erben hier nur aus diesem Mitbesitz in den Vollbesitz treten. Es ist ganz nur die vorige Formel: sie beerben eben so sehr sich selbst, als ihren Erblasser; beides mit seinem Willen.

Dieses Haften, nicht bloss des Vermögens, sondern des ganzen Familiencharakters an der Familie, dieser stätige, durch sie hindurchgehende Wille bei dem Wechsel der einzelnen Generationen, ist so sehr der Ausdruck des ursprünglichen Familiengefühls im Menschengeschlecht, dass ohne ihn, neben dem

Erbrecht, eine Menge welthistorischer Erscheinungen unerklärbar bleibt. Die Kasten im Orient, das Erben, nicht nur des Vermögens, sondern der Familienbeschäftigungen und Würden, sammt allen daran sich knüpfenden Rechten, die erbliche Anwartschaft auf gewisse Stellen im Staate, bis auf die erblichen Parlamentsräthe in Frankreich herab, der Adels- und Familienstolz, — alles dies und vieles Analoge beruht auf der ältesten, fast unaustilgbaren Grundanschauung, dass das wahre, fortlebende Individuum die Familie sei, die Einzelnen nur die wechselnden Träger desselben.

Vor der erstarkten Ausbildung des Persönlichkeitsbewusstseins, des „Genius" und seiner Berechtigung, musste nun im weltgeschichtlichen Fortgange jenes Naturgefühl immer mehr zurückgedrängt und überwunden werden: es ist dies eine der Hauptwirkungen des fortschreitenden Sieges der Idee der Menschheit über die bloss instinctive Existenz des Menschengeschlechts (§. 5, III.). Wir können dies auch ausdrücken als die stufenweis sich vollziehende Zurückführung des Princips der Erblichkeit auf seine eigentlich ethischen Schranken, welche im sittlichen Begriffe der Familie ihre wahre Bedeutung und ihre Gränze finden.

Ueber jene universelle Form der Erblichkeit ist daher das gegenwärtige Rechtsbewusstsein (übrigens nicht ohne Hülfe des Römischen Rechts) schon längst hinausgegangen: der Begriff der Persönlichkeit hat unwiderruflich gesiegt. So wird es längst als Widersinn erkannt, Aemter oder Leistungen, zu denen besondere Befähigung und erworbene Tüchtigkeit gehören, als ein Erbliches auf gewisse Geschlechter zu übertragen. Die einzige Ausnahme macht jetzt noch das Erbrecht zur Regierung, welches, wie sich zeigen wird, nur aus Gründen der Zweckmässigkeit vertheidigt werden kann, vom Rechts- und Erbschaftsbegriffe aus jedoch als Anomalie dasteht.

So bleibt jetzt nur das Recht der Familie auf Erbschaft des Vermögens und der privaten Rechte und Verpflichtungen. Aber auch hier zeigt die neuere Gesetzgebung fortschreitend die Neigung, auch die Unbedingtheit dieses Rechtes zu beschränken,

z. B. in der Erbschaftssteuer bei dem Erben in entferntern Graden.

III. Je mehr nun aber, durch die übrige Organisation der Eigenthumsverhältnisse in der Gesellschaft (§. 97), der Begriff des Familienvermögens als materiellen Besitzes in den Hintergrund tritt und an Wichtigkeit verliert, sofern die Familie in ihrem ganzen rechtlich-sittlichen Bestande zwar existirt, aber in Erwerb und Besitz einer grössern Gemeinschaft sich anschliesst, wie dies z. B. bei den Herrnhutern und in andern Associationen im Kleinen schon der Fall ist: — desto werthloser und überflüssiger von der Einen Seite, desto rechtlich beschränkbarer von der andern, wird daher das blosse Vermögenserbrecht werden, welches demgemäss seine Einschränkung durch die gegenwärtige Gesetzgebung noch lange nicht erreicht hat. Doch ist auch hier jedes Revolutionäre oder Tumultuarische ausgeschlossen; denn es ist in den rechten Schranken gehalten durch den obersten Zweck der Familie, welchem — so lange er auf vollständige Weise nicht erreicht werken kann ohne materiell ererbten Besitz, so lange Erziehung und Ausstattung mit vollkommener Berufstüchtigkeit noch nicht das sicherste und vollgenügende Erbtheil ist, das die Aeltern geben können, — dann freilich noch immer durch die Erbschaft der blossen, täuschenden Surrogate, des Geldes und äussern Vermögens, nachgeholfen werden muss.

So wird das Erbenlassen und das Erben niemals aufhören, denn die Familienliebe kann in der Menschheit nie ersterben. Aber das rechte Erben besteht im Familiengeiste und seiner Tugend, den gar eigentlich der Familienname darstellt, in dessen einfachen Lauten die ganze Substanz jenes Geistes sich vergegenwärtigt; — nicht minder in eigenthümlicher Arbeitstüchtigkeit und sittlicher Energie. Wer in einer richtig organisirten Gemeinschaft, wo Arbeitsleistung das einzig Werthgebende ist, künftig noch Geld für die Seinigen sammeln, ebenso dergleichen noch erben will, dem wird es zwar gesetzlich unverwehrt bleiben, aber man wird ihn eines ganz veralteten Aberglaubens an werthlose oder leicht zu beschaffende Dinge mit Recht bezüchtigen können.

§. 120.
2. Das Recht des Testirens.

Der Erblasser, als Erwerber und Besitzer des Vermögens, hat hiermit auch unzweifelhaft das Recht freier Verfügung über dasselbe; ebenso kann er, was in diesem Rechte, für sich betrachtet, liegt, zu seinem Erben einsetzen, wen er will. Das unbedingte Recht der Willkür in den letztwilligen Anordnungen ist unabtrennbar vom Begriffe der abstracten, familienlosen Persönlichkeit. Indem daher der Socialismus diesen Begriff zu seinem Ausgangspunkte macht, um das Erbrecht zu stürzen: so hätte er, consequent mit sich selbst, das unbedingte Recht des Testirens an seine Stelle setzen sollen. Hier aber reiht er den zweiten Widerspruch an: auch über die Einzelpersönlichkeit und ihren Willen übt der Wille der Gemeinschaft bei ihm die absolute Despotie, um ihn gerade dadurch in die höchste Freiheit und Ungebundenheit, in den Vollgenuss des Lebens zu setzen!

Aeusserlich daher und in ihren unmittelbaren Wirkungen besteht zwischen dem Erbrecht und dem Rechte des Testirens eine unauflösliche Antinomie, wie wir gezeigt haben (§. 118). Die positive Gesetzgebung hat beide gegenseitig abgegränzt und den Ausbruch des Streites dadurch gehindert, freilich nicht ohne bei den einzelnen Gesetzesbestimmungen halbbewusstlos und instinctiv aus dem höheren Principe zu schöpfen. Vom sittlichen Standpunkte, vom Wesen der Familie aus, dessen Ausdruck nur das Familienrecht sein soll, ist gleich ursprünglich gar kein Streit zwischen beiden (§. 119, II): das Recht des Testirens ergänzt und vervollständigt das Erbrecht; verneint es nicht oder hebt es auf. So gewiss das Band der Familienliebe im Erblasser und im Erben nachwirkt: so will Jener, dass der Andere auf die rechte Weise erbe und zu seinem Vortheil, — was er durch letztwillige Bestimmungen anordnen kann: ebenso will Dieser nur auf die rechte Weise erben, — so dass er den letztwilligen Anordnungen in Pietät sich unterwirft. Endlich kann auch, gerade wie bei der Adoption (§. 116, IV.), aus dem tief im

Familiengeiste liegenden Wunsche, einen Erben zu besitzen oder einen Würdigen miterben zu lassen, ein über die Familie hinausliegendes Verhältniss hervorgerufen werden, welches durch Testament rechtlich bestimmt wird, das aber nie mit dem Familienerbrecht, als dem ursprünglichern, in Widerspruch treten darf.

I. Von diesem Standpunkte hat daher der Vater als Erblasser kein unbedingtes Recht den Kindern gegenüber, sondern nur das Recht und die Macht über sie, welches zu ihrem eignen Besten, zu Erziehung und künftiger Emancipation ihm nöthig ist (§, 116, I.). Der Vater hat daher nicht das Recht seine Kinder willkürlich zu enterben, sondern nur nach aus dem Wesen der Familie geschöpften Gründen: aus dem Grunde der Pflichtvergessenheit, des Ungehorsams von Seite der Kinder — wo die Enterbung sittliche Strafe — oder weil der Erblasser den Missbrauch der Erbschaft, also den nachtheiligen Einfluss für den Erben selbst voraussieht, d. h. weil er erkennt, dass er noch nicht als erbfähig in vollständiger Bedeutung anzusehen sei. Nur dies giebt dem Vater das Recht der Enterbung oder besser und sittlicher des an Bedingungen geknüpften Erbenlassens.

II. Umgekehrt hat nach diesen Prämissen auch der Erbe nicht unbedingtes Recht auf die Erbschaft, sondern nur insofern er, dem Erblasser gegenüber, dem Begriffe der Familie gemäss sich verhalten hat, und auch innerhalb des Actes der Erbschaft sich zu verhalten fortfährt. Desshalb ist der Erblasser rechtlich befugt, besondere Vermächtnisse anzuordnen, welche die Erben zu erfüllen haben als Verpflichtungen für ihr eignes Erbrecht, oder den Antritt der Erbschaft an besondere Bedingungen zu knüpfen, welche die vollen Verfügungsrechte der Erben beschränken, z. B. dass das Vermögen nach seinem Tode noch eine Zeitlang ungetheilt verwaltet werde, was eigentlich eine Bestimmung zum Besten der Erbenden selber ist.

Ebenso kann der Erblasser bestimmte Vermächtnisse stiften, welche jedoch die Erben nicht über ihren „Pflichttheil" hinaus verletzen dürfen. Die Legate sind daher als Verpflichtungen anzusehen, die der Erblasser dem Erben auferlegt und deren

Erfüllung er von seiner Pietät erwartet. Desshalb der Grundsatz: „Wo kein Erbe, da kein Legat".*)

Viertes Capitel.

Das Vormundschaftsrecht.

§. 121.

Begriff und Umfang desselben.

Warum das Vormundschaftsrecht als der letzte Ausfluss des Wesens der Familie anzusehen sei, hat sich schon früher (§. 110) ergeben. Wo durch Zufall die natürlich-sittliche Familienhülfe dem Bedürftigen gebricht, muss als Ergänzung der wohlwollende Wille der Gemeine eintreten. Dieser erzeugt daher wiederum eine Reihe von Rechten, welche wir unter jener allgemeinen Benennung zusammenfassen.

I. Da die Pflege und Erziehung der Kinder der nächste Zweck der Familie, das den Aeltern beiwohnende Recht über die Kinder aber nur das Mittel dazu ist (§. 116): so folgt daraus, dass bei ungenügender Leistung von Seiten der Aeltern oder bei dem Mangel derselben der Wille der Gemeinschaft die Pflicht und das Recht habe, supplementar die Aeltern zu ergänzen oder im Hinderungsfalle ganz an ihre Stelle zu treten. Gleichwie, nach unserer Lehre, die Idee der Familie eine ewige und universale ist, der Urtypus aller Gemeinschaft, welchem wir uns in den andern Formen derselben, möglichst anzunähern haben: so ist auch der Begriff der Aelternschaft ein allgemein ethischer. Jeder, der überhaupt oder in einer bestimmten Hinsicht, bleibend oder vorübergehend, als unmündig anzusehen ist, soll Solche finden, die Aelternstelle an ihm vertreten, und die desshalb gewisse Rechte in Bezug auf ihn erhalten, welche jedoch nur Pflichten für sie selber, und Rechts-

*) Weitere Bestimmungen über dies Verhältniss giebt Stahl Rechtsphilosophie II. 1. S. 386., der, soweit wir aus seinen einzelnen Aeusserungen zu schliessen vermögen, mit unserer oben gegebenen Auffassung einverstanden sein dürfte.

ansprüche des Bedürftigen an sie erzeugen, gerade wie im Aelternrechte.

Um dieses weitern Umfangs willen, lässt sich desshalb das Vormundschaftsrecht nicht mehr unter den blossen Begriff des Familienrechtes bringen, sondern es bildet den Uebergang aus der Familie in die höhere und universellere Gemeinschaft des Staates, der hier nach seiner, der Familie nächsten und analogesten Wirkung betrachtet wird, indem er ergänzend in die Rechte und Pflichten der Aeltern eingreift, überhaupt die Stelle der Aelternschaft gegen den Unmündigen zu vertreten hat.

II. Das Vormundschaftsrecht ist daher vom grössten und vielseitigsten Umfange: es kann sich auf das Höchste erstrecken und auch das Kleinste ist ihm nicht zu gering; denn es ist der Ausdruck des wohlwollenden Willens, der die Gemeinschaft beseelen soll in ihrem grössten Umfange wie in ihrem kleinsten Kreise. So kommt diese Pflicht und dieses Recht am Umfassendsten dem Staate zu; aber aus demselben Grunde liegt sie auch jedem untergeordneten Gemeinwesen ob: der Ortsgemeine, den Standes- und Berufsgenossen, der Familie in weiterm Sinne der verwandtschaftlichen Grade, der Kirche und religiösen Gemeinschaft in jeder Form ihrer seelsorgerischen Wirksamkeit. Nur dann ist die Idee ergänzender Gemeinschaft vollständig dargestellt in einem Staate, wenn er mit einem Netze von Genossenschaften durchzogen ist, welche nicht nur auf „wechselseitigen Beistand" gerichtet sind, und so vorzugsweise nur die Idee der „Vervollkommnung" darstellen, sondern auch der des „Wohlwollens" sich zuwenden und den uneigennützigen Beistand jedes Bedürftigen (bis auf die Thiere hinab) sich zum Ziele setzen. Der Staat in seiner höchsten administrativen Macht soll nur da ergänzend eingreifen, wo jene freiwilligen Anstalten eine Lücke lassen oder wo ihre Wirksamkeit nicht umfassend und organisch genug ist. Nur dasjenige Gemeinwesen schreitet wahrhaft fort, d. h. ihm bildet sich die Idee der Vervollkommnung immer tiefer und reicher ein, bei welchem sich fortdauernd bewährt, dass es in Hinsicht jener wohlwollenden vormundschaftlichen Genossenschaften von Unten her immer mehr sich

liedert und dem Staate seine allgemeinen Pflichten abnimmt. Vas wir also im Folgenden „dem Staate" vindiciren, das ist nicht o zu fassen, als wenn es dem Staate auschliessend zukäme, sonlern nur so, dass es überhaupt Pflicht irgend eines Gemeinvesens im Staate sei.

Fragen wir dabei, worin die besondern vormundschaftichen Rechte und Pflichten bestehen: so sind diese offenbar von dreifacher Art, indem der Staat theils die allgemeine obervormundschaftliche Aufsicht über die Pflege und Erziehung der künftigen Generation führt; theils die fehlenden Aeltern vormundschaftschlich vertritt; theils alle Hülfsbedürftigen in vormundschaftlicher Sorge umfasst.

§. 122.

1. Obervormundschaftliche Ergänzung der Aeltern durch den Staat.

I. Diese findet zunächst Statt in dem passiven Sinne der blossen Beaufsichtigung. Der Staat hat das Recht und die Pflicht, die Aeltern zu überwachen, ob sie namentlich in Hinsicht der geistigen Erziehung und des Unterrichts ihre Pflichten an den Kindern erfüllen. Sie sind dazu anzuhalten, die Theilnahme an allen vom Staate eingerichteten Bildungsanstalten ihren Kindern zuzuwenden. Dieser „Schulzwang" ist vom privatrechtlichen Standpunkt aus ein offenbarer Eingriff in die Rechte der Aeltern; und so wird er auch vielfach betrachtet in Staaten, wo dies Alles von Untenher noch unorganisirt und der Privatthätigkeit oder Willkür der Einzelnen überlassen ist, wie in den Nord-Amerikanischen Freistaaten. Von diesem Standpunkt unbestimmter Willkür aus schilt man dann wohl auch bei uns auf die unnöthige und störende Einmischung des „Polizeistaates" in solche Privatangelegenheiten, während man bedenken sollte, dass diese Oberaufsicht des Staates eine der wichtigsten Pflichten desselben ist, die gar nicht entbehrt werden kann, so lange — und dies ist gewiss überall noch der Fall — einzelne Aeltern, aus Noth oder aus Selbstsucht, die Erziehung der Ihrigen vernachlässigen. Diesen Erfahrungen gegenüber ist jener Zustand subjectiver Willkür

und Unordnung, den man für „Freiheit" ausgiebt, vielmehr ein sehr niederer und mit falscher Freiheit täuschender, oder wenn er mit Bewusstsein verlangt wird, ein höchst verkehrtes Begehren.

Von hier aus erledigt sich auch die berühmte Controverse der neuern Zeit über die Freiheit des Unterrichts. Man hat, unter Berufung auf viele Gründe und zahlreiche Autoritäten, behauptet: Jeder solle unterrichten und Erziehungsanstalten gründen können ohne alle Aufsicht des Staates, bloss dem Privatzutrauen diese Aufsicht überlassend. Diesem tritt das entgegengesetzte Extrem gegenüber in der Behauptung der beiden Philosophen Platon und J. G. Fichte, welche so lange höchst berechtigt ist, als der Familienzustand ein schlechter, mithin auch die Familienerziehung eine ungenügende, sogar oft bildungsfeindliche sein kann: dass alle Erziehung nur dem Staate in allgemeinen Bildungsanstalten zu überlassen sei.

Diese höchst bedeutungsvolle Controverse ist, wie man sieht, nicht absolut, sondern nur nach den gegebenen sittlichen Verhältnissen des Volks und der Familien zu entscheiden. Hierher gehört sie nur insofern, als sich bisher in die Gründe dafür und dagegen fremdartige oder falsche Gesichtspunkte eingemischt haben, welche abzulehnen sind.

Man hat das Aufsichtsrecht des Staates über die Erziehung und den Unterricht bisher fast nur als ein Schutzmittel für ihn selber betrachten wollen. Dies ist ein falscher, wenigstens ungenügender Gesichtspunkt Schädlichen, d. h. staatsfeindlichen Tendenzen zu wehren, die durch Jugendbildung und Unterricht etwa eingeflösst werden könnten, dies darf er der Gesetzgebung und der Rechtspflege überlassen. Wenn er besondere politische Absichten dabei erreichen will, wie Frankreich im Elsass, Russland in Polen und in den Deutschen Ostseeprovinzen Pläne der Entnationalisirung mit seinem Einfluss auf die Schulen verbindet: so ist dies als eine Gewissenlosigkeit, als Frevel gegen den ethischen Begriff des Staates zu bezeichnen, der wenn er auch von äusserm Erfolge begleitet ist, sich innerlich doch gewiss an ihm rächen wird. Vielmehr ist darin die Pflicht

les Staates ausgesprochen, die unmündige Jugend vor den Gefahren unvollkommner oder verderblicher Erziehung zu schützen, deren allgemein menschlicher Zweck zu hoch steht, um die Entscheidung allein gewinnsüchtiger Concurrenz und dem mangelhaften Urtheil befangener Aeltern zu überlassen.

II. Positiv hat der Staat die Aeltern in Allem zu ergänzen, worin ihre Privaterziehung unvollkommen bleiben muss, also vor allen Dingen im Systeme des Unterrichts, wovon im folgenden Abschnitte. Es gehört daher gleichfalls zu seinen obervormundschaftlichen Pflichten, alle Unterrichtsanstalten äusserlich vollständig, innerlich in möglichster Vollkommenheit zu erhalten. Die besondere Pflicht des Staates schreitet nun immer mehr zu eigentlich vormundschaftlicher Thätigkeit fort: der Unterricht muss möglichst zugänglich gemacht werden für alle Stände und Bedürfnisse, also in den Hauptzweigen ein unentgeldlicher sein u. s. w. (vgl. §. 96, I.). Dadurch geht seine Thätigkeit in die folgende über:

§. 123.

2. Vormundschaftliche Vertretung der Aeltern durch den Staat.

I. Diese heisst „Vormundschaft" in gewöhnlichem und hergebrachtem Sinne und ist auch schon längst als Pflicht des Staates erkannt worden. Sie richtet sich auf alle Minderjährigen und Unmündigen und soll ihnen die fehlende älterliche Vorsorge nach Pflege, Erziehung und Vermögen ersetzen. Waisenanstalten für alle Altersstufen und die beiden Geschlechter sind daher das Erste; aber hier zuerst wird der Grundsatz fühlbar, der auch für alles Folgende gilt, dass diese Anstalten weit mehr aus freier Menschenliebe, als Ausdruck frei übernommener sittlich-religiöser Pflicht — durch neu zu errichtende oder zu restaurirende Orden — ihren Bestand haben, als durch besoldete Staatsbeamte besorgt werden sollen. Hier begegnet sich also der Staat mit den Associationen und soll Schritt vor Schritt diesen seine Pflichten abtreten, je mehr er sich überzeugt, dass er sie ihrem sittlichen Gemeingeiste überlassen kann.

II. Bei Bestellung des Vormunds im einzelnen Falle ist zunächst auf die letztwillige Verfügung der Aeltern darüber Rücksicht zu nehmen, oder wenn eine solche fehlt, muss (wie nach dem französischen *Code*) ein **Familienrath** den Vormund bestellen und überwachen, wenn auch Thibaut, vielleicht bestimmten Erfahrungen folgend, diesen eine „höchst gefährliche und schleppende Behörde" nennt. Die „Aelternstelle" des Vormunds wird sich nicht bloss auf die Sorge für das Vermögen erstrecken, sondern vorzugsweise auf die Erziehung und die ganze geistige Pflege. Hierfür hat nun die positive Gesetzgebung eine Anzahl Bestimmungen gemacht, die sich freilich vorzugsweise nur auf die Vermögensverwaltung durch den Vormund beziehen, z. B. den Eid desselben, gesetzliches Pfandrecht des Mündels an dessen ganzes Vermögen, die Bestellung eines Neben- oder Gegenvormunds, oder eine obervormundschaftliche Behörde u. s. w. zu fordern.*)

§. 124.
3. Vormundschaft über die Hülfsbedürftigen überhaupt.

I. Das Vormundschaftsrecht des Staates in diesem weitesten Sinne folgt aus demselben Principe, aus welchem der Begriff der Vormundschaft überhaupt entsteht, aus dem **wohlwollenden Willen** der Gemeinschaft (§. 121). **Jedem Hülfsbedürftigen soll die volle und die eigenthümliche Ergänzung zu Theil werden**, nach dem Vorbilde, welches in der rechten Familie stattfindet: der Staat hat in dieser Beziehung dem Ideal eines vollkommenen **Familienganzen** nachzustreben.

Die Thätigkeitsweisen des Staates oder besonderer Associationen in dieser Richtung sind der mannigfachsten und eigentlich der unberechenbarsten Art: sie können in jedem Augenblick dem bestimmten Bedürfniss gemäss einen andern Charakter erhalten. Es genügt daher durchaus, die allgemeinen Sphären derselben zu

*) Die Prüfung der Zweckmässigkeit dieser und weiterer Maassregeln findet sich bei **Röder** „Grundzüge des Naturrechts" S. 393 f., der überhaupt das Verdienst hat, dem Vormundschaftsrecht die höhere Bedeutung in der Rechtsphilosophie zuerst vindicirt zu haben.

bezeichnen. — Zunächst werden bleibend oder vorübergehend Unzurechnungsfähige — Geisteskranke in jedem Sinne und in jeder Modalität — ebenso durch körperliche Mängel an ihrer Integrität Beschädigte — Blinde, Taubstumme, Fallsüchtige — ferner Verunglückte überhaupt, — Scheintodte, Ertrunkene, irgendwie körperlich Verletzte — der vormundschaftlichen Sorge des Gemeinwesens in eigenen, dafür errichteten Anstalten anheimfallen: endlich diejenigen, welche ihre Rechte nicht selbst oder nicht hinreichend vertreten können; Abwesende, Verstorbene, noch nicht Geborene, oder die, bei eigner Volljährigkeit und Mündigkeit, doch durch ihre Bildung gehindert sind, ihre Rechte vollständig zu verwalten. Hier wird unentgeldliche Rechtsbelehrung und vormundschaftlicher Rechtsbeistand gefordert sein, besonders für die niedern Stände, für das unverheirathete weibliche Geschlecht u. s. w.

II. Es ist merkwürdig und erwähnenswerth, dass der Staat in den allermeisten der genannten Beziehungen seine Verpflichtung längst einsieht und für ihre Erfüllung Vorsorge trägt: unwillkürlich wenigstens und sporadisch hat er daher das Princip des Wohlwollens als sein Gebot anerkannt, während er es in andern, weit zahlreichern Beziehungen factisch auf's Schnödeste verläugnet. Aber auch jene Anstalten des Wohlwollens sind, weil sie der Staat in äussere Anordnungen verwandeln muss, dergestalt mechanisirt und in ihren Wirkungen entartet, dass, nach dem vielfach anwendbaren Worte des Dichters, ihre Wohlthat „Plage" geworden ist. Gerade von hier aus bedarf der Geist unseres Staatswesens der gründlichsten Umbildung, welche sicherlich nur von der Beihülfe freier Associationen ausgehen kann.

ZWEITE UNTERABTHEILUNG.

Die bürgerliche und die Staatengesellschaft.

Erstes Capitel.

Allgemeiner Begriff und höchster Zweck des Staates.

§. 125.

1. Begriff des Staates.

Wir haben hier den Begriff des Staates nicht zum ersten Male kennen zu lernen, sondern ihn nur in seiner vollständigen Idee, wie in seinem höchsten Ziele zu bezeichnen. Wie wir nämlich ihn bisher betrachteten (§. 81. ff.), ergab er sich als der allgemeine, die gesammten Formen der freien Gemeinschaft umfassende und alle ihre Verhältnisse gesetzlich ordnende Rechtswille. Als solcher hat er theils die Rechte der freien Persönlichkeiten in ihrem ganzen Umfange zu schützen (§. 84. ff.); theils Jedem sein Eigenthum zu verleihen und das verliehene zu wahren (§. 92. ff.); theils den Verkehr und die aus ihm hervorgehenden Vertragsformen zu ordnen (§. 98. f.); theils endlich das verletzte Recht wiederherzustellen durch Rechtsspruch oder durch Bestrafung (§. 101. ff.).

I. Nach jener bisher betrachteten Seite hin kann der Staat daher als Träger der Idee der Gerechtigkeit bezeichnet werden, und die Perfectibilität desselben in dieser Hinsicht ist, in all jenen einzelnen Sphären der immer gleichmässigere und vollkommnere Ausdruck derselben zu werden, wobei wir genau bezeichneten, was bei jeder eigenthümlichen Sphäre den leitenden

esichtspunkt ihres Zwecks, ihr „inneres Recht“, ausmache. ndem wir jedoch im Vorhergehenden mit der „Familie“ in das ebiet der eigentlichen Sittlichkeit übertraten, erlosch uns nicht lie Bedeutung des Staates mit seiner beiherschreitenden Hülfe. Alle äussern Bedingungen zur innern Vollkommenheit der Ehe, ler Familie, des Familienerbes, der Vormundschaft erwachsen viederum zu eigenthümlichen „Rechten“ dieser Institute, welche ler Staat nicht minder, wie die ersten, gesetzlich festzustellen und zu schützen hat.

II. Wie aber im Systeme der ethischen Ideen die „Idee des Rechts“ selbst nur Mittel und Bedingung ist, um der „Idee ergänzender Gemeinschaft“ eine gesicherte Stätte eigner Verwirklichung zu bereiten (§. 10, III. S. 37. f.): ebenso ist auch der Staat, als Ausdruck jener Idee, nur Mittel und Vorbedingung, um aus sich selbst den Ideen des „Wohlwollens“ und der „Vollkommenheit“ die grösstmögliche, ins Unendliche zu steigernde Verwirklichung zu geben.

Hier aber verändert sich der Charakter seiner Leistungen: er kann nicht gleicherweise, wie er das Recht äusserlich sichert, ebenso durch eigene Thätigkeit die innere Gesinnung des Wohlwollens und das rein sittliche Streben nach Vervollkommnung (die „innere Glückseligkeit“) hervorbringen unter seinen Schutzbefohlenen. Dies bleibt ihre eigene frei sittliche That; es ist eigenthümlichstes Werk und Sorge eines Jeden. Desshalb gewinnt die Idee des Wohlwollens und der Vollkommenheit, inwiefern sie dem Staate darzustellen obliegt, einen andern Charakter. Die Idee des Wohlwollens wird als Sorge für die äussere Wohlfahrt, die zweite als Sorge für die sittliche und intellectuelle Volksbildung durch Gründung und Erhaltung eines Systems von Bildungsmitteln auftreten; und dies giebt eine neue Reihe von Pflichten und Rechten des Staates, von denen wir ein Beispiel schon kennen in seiner Vormundschaftspflicht (§. 123. 24.).

III. Der Staat in dieser umfassenden Weise gedacht lässt sich daher bezeichnen als das allgemeine Mittel im Dienste der gesammten ethischen Ideen. Er schützt durch Handhabung

des Rechts, durch dienendes Wohlwollen und durch äussere Pflege jedes Institutes sittlicher oder intellectueller Vervollkommnung, die bürgerliche und die menschliche Gemeinschaft. Dieser unterwürfig zu sein ist seine absolute Bestimmung; in keinerlei Sinne ist er Zweck an sich oder ein Höchstes, um sein selbst willen Existirendes.

So reicht der Staat allordnend und allbeschützend mit gleichmachender Gerechtigkeit von der höchsten bis in die niederste Gemeinschaft herab: für jede hat er die äussere Bedingung ihrer Vollkommenheit hervorzubringen und die im Einzelnen dabei oft widerstreitenden Elemente in gegenseitiger Harmonie zu erhalten. Ohne diesen Dienst für das, was höher ist als er selbst, wäre er nur ein zweck- und seelenloses Gerüst, sei es einer nüchternen Zwangsanstalt zum Rechte, sei es, nach der Auffassung des gewöhnlichen Socialismus, einer grossen Erwerbsgesellschaft zu sinnlichem Wohlsein und monotonem, frivol in sich selbst sich aufzehrendem Lebensgenusse. So aber, als allgemeine Schutzwehr und Mittel gedacht für alle höchsten Zwecke der Menschheit, ist er begrifflich wie thatsächlich das wichtigste und heiligste Institut, mit einziger Ausnahme der Kirche, die an ihrem Theile ein noch höheres, aber gleichfalls nur allgemeines Mittel ist, die zuhöchst vereinigende, die religiöse Gemeinschaft im Menschengeschlechte hervorzubringen.

IV. Mit dieser Auffassung des Staates treten wir den beiden entgegengesetzten Ansichten gegenüber, in welche sich die Rechtslehre der nächsten Vergangenheit einseitig verfangen hat. Die eine, seit Kant herrschend gewordene Auffassung findet die höchste Bestimmung des Staates im Schutze des Rechts: ihr Ideal ist der „absolute Rechtsstaat“. Eine weitere Folgerung von hier aus ist häufig, am Entschiedensten von Rotteck u. A., ausgesprochen worden, dass der Staat lediglich desshalb Sitte und Cultur zu pflegen habe, weil in ihnen die wirksamsten Hülfsmittel liegen, die Rechtsordnung aufrecht zu erhalten und die Gesetze beobachtet zu sehen. Während wir hierin nur eine Erniedrigung der Idee des Staats und der Sittlichkeit zugleich erblicken

können, ist zuzugeben, dass in jenem Zusammenhange wenigstens die Folgerung consequent sei. Die entgegengesetzte, ebenso einseitige, aber überschätzende Ansicht vom Staate ist in der Hegel'schen Schule vertreten. Für sie ist der Staat absoluter Endzweck, das an und für sich Sittliche und Vernünftige, das höchste Gut und die Gegenwart des göttlichen Geistes auf Erden: die Sittlichkeit wie die Rechte des Einzelnen sind Mittel jenes Zweck an sich selbst seienden Processes, den allgemeinen Geist des Staates und Volkes hervorzubringen, der abermals im noch allgemeineren Processe der Weltgeschichte sein höchstes Recht und Gericht findet.*) Wir geben zu, dass es Hegel'n hierbei vor Allem darauf ankam, die an sich sittliche Bedeutung des Staates der frühern beschränktern Auffassung desselben gegenüber zur entschiedenen Geltung zu bringen. Dies schlug jedoch sogleich in die umgekehrte Ueberspannung aus, die ganze Sittlichkeit des Menschen und all seine Bestrebungen im Staatszweck aufgehen zu lassen, das allgemeine Mittel somit zum höchsten, sich selbst genügenden Zwecke zu stempeln, was in seinen einzelnen Folgerungen nicht minder das rechte Verhältniss auf den Kopf stellt, als die vorige Ansicht.

Wir kehren indess mit unserer Erklärung: „dass der Staat in keinerlei Hinsicht Selbstzweck, sondern das allgemeine Mittel zur Darstellung der gesammten ethischen Ideen sei", welche nicht anders als paradox und befremdend an die Ohren der gegenwärtigen Staatsabsolutisten anklingen kann, eigentlich nur von den modernen Aufschraubungen und absichtvollen Künsteleien zur natürlichen Auffassung der älteren Zeit zurück. Man preist neuestens die politische Weisheit des Aristoteles; — mit höchstem Rechte. Aber er fasst den Begriff des Staates gar nicht anders. Unmittelbarer Zweck der Staatskunst ist ihm die Handhabung der Gerechtigkeit; ihr einziges Ziel jedoch die „Eudämonie", indem sie solche Bürger hervorbringen will, welche

*) Man vergleiche unsere „Geschichte der Ethik" I. §§. 103. 105. 108., wo diese Lehren Hegel's in ihrem ganzen Zusammenhange dargestellt und einer Kritik unterworfen worden.

sittlich gut sind und jedes Schöne und Edle fördern*). Somit ist auch ihm der Staat an sich „allgemeines Mittel", die „Glückseligkeit" der Menschen sein einziger Zweck. „Das Edle und Schöne", welches sie erzeugen, liegt somit auch ihm über den Staat hinaus. Oder wenn wir die vielgetadelte Lehre des Mittelalters, „dass der Staat zur Kirche sich verhalte, wie der Leib zum Geiste", eines tiefern Verständnisses werth achten: so hat sie keinen andern Sinn, als den triftigen und wahren, dass der Staat, als Organ eines höhern Willens, den menschheitlichen Interessen nur dienen und sich ihnen dienstbar bekennen solle. Selbst wenn wir den eigentlichen Urheber des wissenschaftlichen Natur- und Staatsrechts, Hugo Grotius, befragen: so hat er nicht minder in seiner allgemeinen Definition des Staates: dass er „die Vereinigung freier Menschen zur Uebung des Rechts und zum Genusse gemeinsamer Wohlfahrt sei", wie durch die Bestimmungen, welche er davon im Einzelnen giebt**), jene Grundauffassung nie verläugnet. Gegen diese lebensvolle, tiefe und gesunde Ansicht von dem Wesen und den Pflichten des Staates können wir in den spätern Theorieen nur Rückschritte erblicken, wiewohl wir bekennen müssen, dass in der Kantischen Epoche die starke und fast ausschliessliche Hervorhebung des Begriffes gleichmachender Gerechtigkeit, als der allernächsten und nöthigsten Bestimmung des Staates, den historischen Zuständen der damaligen Staaten gegenüber, ihre sehr wesentlichen factischen Gründe haben mochte. — In der gegenwärtigen Rechtsphilosophie sind es eigentlich nur zwei Denker, wenn wir die (spätere) Staatslehre Fichte's ausnehmen, welche hier das richtige Verhältniss gesehen, wenn auch nicht in den höchsten begriffsmässigen Ausdruck gefasst haben: — wir meinen Herbart und Krause. Mag auch Herbart's Staatslehre nicht für erschöpfend zu halten sein: das wichtige Wort aber hat er zuerst mit Entschiedenheit ausgesprochen, dass jede Gesell-

*) Biese die Philosophie des Aristoteles. Bd. II. S. 295.

**) Hugo Grotius de Jure Belli et Pacis I. 1. §. 14. I. 3. §. 7. Prolegomena §. 16.

schaft, vor Allem der Staat, nicht bloss dem Recht und dem Zweckmässigen, sondern auch dem **Wohlwollen** zu genügen habe, dass erst darin das „Beseelende“ aller Gemeinschaft liege. Und **Krause**, indem er den Staat auf die Grundlage der von untenher sich bildenden Vereine, Familie, Gemeinde, Volksverein, Wissenschafts- und Kunstgesellschaft u. s. w. sich aufbauen lässt, hat eben damit behauptet, dass er dem höhern Interesse oder dem „innern Recht“ dieser Vereine nur zu **dienen**, sich als das Mittel zur ihrer Verwirklichung zu begreifen habe.*)

V. Man lege übrigens dem Begriffe des Staates und Staatszwecks nicht sofort den der **Regierung** und des **Regiertwerdens** unter, was das höchst bedeutende Missverständniss erzeugen würde, als wenn allein von **Obenher**, durch Regierungsmaassregeln im Sinne des „**erleuchteten Polizeistaates**“, jener Staatszweck erreicht werden könne oder solle. Nur die allgemeine Bestimmung enthält unser Begriff vom Staate, dass durch seine Gesetzgebung und Wirksamkeit **nicht nur** dem Rechte, sondern auch dem Wohlwollen und der Vollkommenheit (Cultur in ausgedehntestem Sinne) die ausreichendste Genüge geschehen müsse. Ob dies nach dem **Principe der Centralisation** (wie bisher in den meisten festländischen Staaten Europa's) vom Mittelpunkte aller Macht bevormundend auszugehen habe, oder nach dem **Gesellschaftsprincipe** (wie zum Theil in Belgien und England, am Vollständigsten in den Nordamerikanischen Freistaaten) einzelnen selbstständigen Vereinen zu überlassen sei, welche die Regierungsmacht ihrerseits als allgemeiner Organismus des Rechts- und Culturlebens umfasst und schützt: was hier das Vorzüglichere oder Begriffsmässigere sei, darüber kann kaum noch ein Zweifel sein, so gewiss sich im Vorigen gezeigt hat, dass das wahrhaft selbstständige und aus sich selbst sich fortbildende Bestehen jeder Gemeinschaft nur durch ergänzendes Zusammenwirken freier Individuen, nach dem Principe

*) Man vergleiche die Darstellung und Kritik der Herbart'schen und der Krause'schen Staatslehre in der „**Geschichte der Ethik**“ Bd. 1. §. 165—168; §. 119—120.

der Vereinigung, nicht aber durch bloss äusserliches Anordnen und Gebieten, im Regieren von Obenher, gesichert werden könne. Schon im Vorhergehenden hat sich ergeben, wie die ganze gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung darauf sich hinrichtet: das Princip der Centralisation und des einseitigen Regiertwerdens immer mehr einzuschränken und seine Pflichten und Leistungen zu übertragen auf die Selbstregierung freier Vereine. Wie dies für die Fragen der Eigenthumserwerbung und des Verkehres uns entscheidend wurde: so ist es im Folgenden von den Aufgaben zu zeigen, die der eigentlichen Staatsverwaltung zufallen.

Nur dies zeigt sich schon hier mit höchster Evidenz, dass, wie auch das Princip des gegebenen Staates beschaffen sei, er in Form der Centralisation, wie in der freier Vereine, nur die gleiche Bestimmung habe, dass er jedoch in beiden Gestalten ihr unbedingt genügen müsse, wenn er überhaupt auf ethischen Werth Anspruch machen wolle. Dies enthält zugleich jedoch den tiefgreifendsten und billigsten Maassstab zur Beurtheilung der factischen Verhältnisse eines Staates. Kein Staatszustand ist absolut verwerflich oder unerträglich, der die Rechtsordnung mit Kraft aufrecht erhält und der Ausbildung zur Sittlichkeit zulässt. Jeder solche ist sicherlich besser als Anarchie oder Umwälzung. (Freilich hat es, besonders in den kleinern, despotisch regierten Staaten Deutschlands Zustände gegeben, die vielleicht sogar einmal wiederkehren können, wo das Recht vor der Willkür des Herrschers sich beugen musste und die öffentliche Sittlichkeit vor seiner Lust nicht geschützt war. Hier muss allerdings behauptet werden, dass bei einer solchen innersten Verhöhnung der Staatsidee jede gesetzliche Form des Widerstandes nicht bloss gestattet, sondern Pflicht sei, weil sie öffentlichen Protest einlegt gegen einen sittlich unerträglichen Zustand.) Umgekehrt ist jede Art der Anarchie sicherlich ein Uebel, weil sie dem gerade den Untergang droht, was Grundbedingung alles freien und folgerichtigen Zusammenwirkens ist, der festen gesetzlichen Ordnung. Je freier überhaupt von Untenher das Volk, desto unerschütterlicher muss die Rechtsordnung gehandhabt werden. Je

nehr es unter patriarchalischer Bevormundung steht, desto werthoser wird jene Unerbittlichkeit der Rechtsform: — ein neuer Beweis von der Unvollkommenheit solcher Staatszustände! —

§. 126.

2. Die Verwirklichung des Staates.

Hier ist die weitere Aufgabe, zu zeigen, wie der Staat als äussere Macht sich hervorbringt aus den allgemeinen Vorbedingungen menschlichen Beisammenseins und darin, einem lebendigen Individuum vergleichbar, stets sich erhält und erneuert: — wie er daher theils nach Innen einen geschlossenen Staatsorganismus bildet, theils aber damit nach Aussen von andern sich unterscheidet, aus deren Wechselverhältniss ein System geschiedener Staaten hervorgeht, die in (völkerrechtlicher) Gemeinschaft unter einander stehen. Der „Weltstaat" kann nur eine freie Association von Einzelstaaten sein, kein Universalstaat.

Diese doppelte Ausbildung des Staates nach Innen und nach Aussen, d. h. das gleichzeitige Hervortreten der Einzelstaaten und ihrer rechtlich-sittlichen Beziehung unter einander, sollte durch die Ueberschrift des gegenwärtigen Capitels angedeutet werden, welche die „bürgerliche" und die „Staatengesellschaft" sogleich neben einander stellt.

I. Indem der Staatsbegriff sich verwirklicht, ist die erste Bedingung dazu die Errichtung eines zuhöchst entscheidenden Willens in einem bestimmten Umkreise freier Individuen („Volk": — wie übrigens das Volk auf natürlichem Wege entstehe, davon nachher), welche ihren Willen in irgend einem Grade ihm unterwerfen. Befehlender Wille in einer Mitte gehorchender, — dies ist das erste rudimentäre, der verschiedensten Ausbildung fähige Grundverhältniss, der erste Ansatz und Keimpunkt zu einem Staate, der von hier aus eine immer vollkommnere Entfaltung erhalten kann, bis zur völligen Ausgleichung des Gegensatzes zwischen bloss Befehlenden und bloss Gehorchenden. Jede Familie mit ihrem Familien-

haupte, jeder Stamm mit dem seinigen ist ein solcher natürlich-sittlicher Crystallisationspunkt eines Staates. Aber auch jede freie Vereinigung von Individuen unter einem Oberhaupte, wenn auch nur zu vorübergehenden, sogar zu nicht sittlichen Zwecken (Kriegsoberhaupt — selbst Räuberoberhaupt, wie im Staate der Flibustier, oder die Normannischen Seekönige) könnte ein eigentlicher Staat werden, sofern sie zu einer bleibenden Verbindung sich gestaltet mit dem Zwecke der Wahrung des Rechts und der gemeinsamen Wohlfahrt. Wir können daher auch das Bedenken Bluntschli's*) gegen die Schleiermacher'sche Begriffsbestimmung vom Staate nicht theilen, dass er „in dem gleichviel wie hervortretenden Gegensatze von Obrigkeit und Unterthanen bestehe", weil darunter „auch die Verbindungen von Nomaden und Räubern begriffen sein könnten". Schleiermacher hat den ersten Ausgangspunkt und die Bedingung alles zum Staate Werdens irgend einer noch unbestimmten Gemeinschaft scharf und sicher bezeichnet; nur den Zweck des Staates, „Wahrung des Rechts und der gemeinsamen Wohlfahrt", hat er hinzuzufügen unterlassen; ebenso auf die höchste Vollendung nicht hingewiesen, dass Jeder nur „unterthan" werde einem selbstgegebenen Gesetze und einer selbstgewählten Obrigkeit. —

Aber eine andere Bemerkung schliesst sich hier an. Man darf nämlich jene Gestaltung einer befehlenden Macht und diese Beziehung auf den Zweck des Staates nicht für zwei gesonderte Acte des Entstehens oder für zweierlei bloss äusserlich zu einander tretende Principe halten. Ein solcher Mittelpunkt des Befehlens, an welchen Alle appelliren, bildet sich vielmehr nur um das Recht zu handhaben und zur Sicherung der gemeinsamen Wohlfahrt. Ebenso wird nur gehorcht aus dem allgemeinen Bedürfnisse einer Macht für das Recht und die öffentliche Wohlfahrt. Wie sehr daher auch Beides unabhängig von einander erscheint: das Befehlen und Gehorchen, und der Zweck des Rechts und der Wohlfahrt: so sind doch beide innerlich, wie ihrem äussern Erfolge nach, immer auf einander bezogen, weil der An-

*) Bluntschli allgemeines Staatsrecht. München 1852. S. 36.

spruch auf das Herrschen nur in der Gewährung des Rechtes, das Bedürfniss des Gehorchens nur in der Zuversicht, das Recht zu erhalten, gefunden wird. Und dies ist abermals kein bloss empirisches oder zufälliges Verhältniss, sondern es bekundet die unwiderstehliche Macht der Ideen des Rechts und des Wohlwollens, welche jede sich bildende Herrschermacht dazu antreiben, um nur vor sich selber sich zu rechtfertigen, das Recht zu handhaben und dem Wohle der Gehorchenden Rechnung zu tragen.

II. Die weitere Ausbildung und relative Vollkommenheit des Staates kann nur bestehen in der durch Gesetz („Verfassung") näher bestimmten Entwicklung jenes einfachen Grundverhältnisses von Obrigkeit und Gehorchenden; — und zwar in der zwiefachen Richtung:

a) Theils das gerechteste und zweckmässigste Verhältniss zwischen Gehorsam und Freiheit festzustellen, welches an sich durchaus relativ ist und nur durch ein Mehr oder Minder bestimmt werden kann; während das Maximum und Minimum in beiderlei Hinsicht gar nicht mehr Staat ist. Das Maximum des Gehorchens und die völlige Abwesenheit der Freiheit ist nicht bloss „Absolutismus", sondern das Verhältniss von Herr und Sklave, von Besitzer zu Besitzthum, die Aufhebung aller öffentlichen Gesetzmässigkeit durch Privatdespotie eines Einzigen: Staatlosigkeit. Das Maximum der Freiheit und die völlige Abwesenheit des Gehorchens ist nicht bloss „Demokratie" und „Volkssouveränität", sondern die Aufhebung aller öffentlichen Gesetzmässigkeit und Staatsordnung durch die Privatwillkür aller Einzelnen: Staatlosigkeit. Beides ist im letzten Erfolge von völlig gleicher Bedeutung, wie es auch in seinem Ursprunge sich näher verwandt sein möchte, als der erste Anschein es verräth. In der absoluten Despotie ist es die Privatwillkür des Einzigen, die sich den Uebrigen aufdrängt, in der Schrankenlosigkeit der Freiheit, welche Proudhon sehr charakteristisch Anarchie (Herrschaftlosigkeit) nennt*), ist es die Willkür Aller, die

*) „Ethik" Bd. I. S. 810.

sich an einander abreibt und aufhebt. Das eigentlich Staatswidrige daher ist die Willkür; das eigentlich Staatbildende das für Alle gleichmässig geltende Gesetz und seine unerbittlich gerechte Handhabung.

b. Theils ist in der andern Richtung festzustellen, in welchem Verhältniss der Zweck alles Regierens und Gehorchens, Recht und gemeinsame Wohlfahrt, vom gebietenden Willen selber durchgeführt, oder der freien Thätigkeit der Regierten überlassen werden solle. Auch dies Verhältniss ist ein relatives, dem Mehr oder Minder unterworfenes, indem die Frage: was zur Erreichung jenes absoluten Staatszweckes der Centralleitung der Regierenden zufallen, was der Autonomie der Einzelnen übrig bleiben solle, in den verschiedenen Staatsformen sehr verschieden gelöst wird. Bei dieser Frage entscheidet jedoch — was wohl zu beachten ist, damit man nicht nach dem gewöhnlichen Wahne glaube, das Aufgeben einer solchen Pflicht von Seiten des Staates sei auch ein aufgegebenes Recht oder verringere die innere Macht desselben, — nicht das Recht, sondern die Zweckmässigkeit, indem es dabei ja eben der immer vollkommneren Realisirung des Staatszweckes gilt. Aber auch hier hebt das Maximum und das Minimum in beiderlei Hinsicht seinen eigenen Zweck, d. h. den Begriff des Staates auf; und nur in der künstlerischen Wahl des Mehr oder Minder wird die Aufgabe richtig gelöst. Das Maximum bevormundender Regierungsthätigkeit vernichtet sich selbst, weil dies mit der Erziehung zusammenfiele und weil es unmöglich ist das Wohl des Einzelnen ohne freie Thätigkeit desselben bloss äusserlich, auf mechanische Weise, ihm anzubilden. Bevormundendes Regieren, wie Erziehung, kann überhaupt zum letzten Ziel nur haben, die selbstständige Thätigkeit zu wecken. Das Maximum der Decentralisation hinwiederum vernichtet den Zweck gemeinsamen Wohles, also des Wohles überhaupt, weil nur, indem Jeder von seinem Vortheil Etwas opfert für die Gemeinsamkeit, diese ihm das Wesentliche seines Wohles sichern kann. Die allgemeine Vervollkommnung des Staates in dieser Hinsicht kann demgemäss nur in der schrittweisen Vermin-

derung der Bevormundung und in fortschreitender Erweiterung der Autonomie bestehen.

III. Die innere Beziehung zwischen jenen beiden Richtungen (II, a. b.) ist endlich folgendermaassen festzusetzen. Das so oder anders gestaltete Verhältniss des Gebietens und Gehorchens, was die äussere Grundlage des Staates bildet, ist niemals Zweck an sich selbst, das für sich Werthhabende im Staate, sondern es ist Mittel. Was geboten wird und warum gehorcht werden soll, dem muss der Gehalt des Rechts und der gemeinsamen Wohlfahrt zu Grunde liegen und nur darum soll geboten und soll gehorcht sein. Dieser Satz, so sehr seine Erwähnung überflüssig scheint, ist dennoch von den durchgreifendsten praktischen Folgen: er enthält den gemeinschaftlichen Kanon zur ächten Staatskunst und zur künstlerischen Beurtheilung aller gegebenen Staatszustände. Darnach richtet sich nämlich der Werth einer bestimmten Staatsverfassung, je mehr es ihr gelingt, durch das richtige Maass zwischen gebietender und gehorchender Thätigkeit jenen absoluten Zweck des Staates und der Verfassung zu sichern.

Aber auch noch ein Weiteres geht daraus hervor. So gewiss allein jener Zweck dem Staate absoluten Werth giebt, kann bei gefahrvollen Staatszuständen ein ausserordentlicher Zwang begriffsmässig gefordert sein, sofern er nur wirklich auf den Schutz des Rechts und der öffentlichen Wohlfahrt gerichtet ist; umgekehrt kann die Freiheit im gegebenen Falle staatswidrig werden, wenn sie jene beiden Palladien des Staatsbegriffes gefährdet. Wollen wir dabei den Werth der Freiheit und des Zwanges gegen einander abwägen: so fällt offenbar der Vorzug auf die Seite des Zwanges. Die Stärke der zwingenden Macht, wo sie schon vorhanden, vermag weit leichter dem eigentlichen Ziele des Staates (dem Rechte und der Wohlfahrt) zugelenkt zu werden, als die einmal anarchisch gewordene Freiheit wieder organisirt, in's rechte Gehorchen zurückgebildet werden kann. Schon Aristoteles erinnerte richtig: dass Tyrannis besser sei als Abwesenheit alles Staates durch Anarchie. —

§. 127.

3. Die historischen Bedingungen der Staatenbildung.

Es hat sich bereits gezeigt (§. 126, I), dass wo nur in einem Beisammensein freier Individuen ein zuhöchst anordnender Wille sich bildet, dem ausschliesslicher Gehorsam zu Theil wird, damit die erste Bedingung eines Staates gesetzt sei. Dass dieser Wille zugleich eine ausgebildete Rechtsordnung gründe und aufrecht erhalte, ist in diesem Zusammenhange der Betrachtung erst der zweite Moment: der erste, unerlassliche ist das Factum des Gehorsams. Allerdings soll begriffsmässig, und bei weiterer Entwicklung des Rechsbewusstseins im Volke, kann auch das Befehlen und Gehorchen nur auf einer festgegründeten Rechtsordnung („Verfassung“) beruhen. Doch ist dies eine weitere Stufe der Staatsentwicklung, zu jener sich verhaltend wie die Stufe des „Charakters“ zu der des „Naturells“. Dieser Satz schliesst jedoch nicht die weitere Folgerung in sich, dass der höchste Wille, indem er an keine Rechtsordnung gebunden ist, in diesem Zustande rein willkürlich oder vollends rechtswidrig handeln werde. Vielmehr wird eine stille Nöthigung ihn treiben, deren Grund eben in der Immanenz der ethischen Ideen im menschlichen Bewusstsein liegt, das Recht zum wesentlichen Inhalt seines Handels zu machen, ohne förmlich („verfassungsmässig“) daran gebunden zu sein, wie dies auch in despotischen Staaten sich bewährt. Es ist Naturethos, welches eben darum ungenügend, in die freie Form des allgemein anerkannten Rechts erhoben werden muss.

I. Hier entsteht jedoch die weitere Frage: wie erzeugt sich ursprünglich, damit zugleich auch nach seinen allgemeinsten historischen Vorkommnissen, jenes Verhältniss des Gebietens und Gehorchens in den Gemeinschaften?

Nur auf zwiefache Weise: Bei vorwaltendem Gefühle der Stammesgemeinschaft aus der natürlichen Ehrfurcht vor

dem Familien- und Stammeshaupte; — der Ursprung des Staates aus der Familie und Stammesgemeinschaft.

Bei vorwaltendem Gefühle des Schutzbedürfnisses aus der natürlichen Ehrfurcht vor der höhern Begabung eines Einzelnen: — der Anfang des Staates aus dem Bedürfniss und aus freiwilliger Unterwerfung.

II. Dies erzeugt zwei in ihrem Ursprunge gleich berechtigte Staatsbildungsprocesse. Denn beide beruhen auf natürlich ethischen Antrieben. Dort ist es die unterordnende Liebe für das Stammeshaupt, welche dieses in sorgender Treue erwiedert. Hier ist es die unterordnende Ehrfurcht vor der höhern Begabung des gewählten Herrschers, welcher dieses Vertrauen durch grossmüthige Hingebung zu ehren sucht. In beiderlei Hinsicht sind es ächte und dauerhafte Aeusserungsweisen des Wohlwollens (§. 13.), worauf jene Verhältnisse beruhen, welche in einzelnen Fällen wohl auch sich durchdringen und vermischen können, wenn der angeborene Herrscher zugleich durch hervorragende Fähigkeit sich auszeichnet, — die aber dennoch in ihren begriffsmässigen Elementen klar sich scheiden lassen.

III. Beide Staatsanfänge sind ebenso natürlich ethisch, wie gezeigt worden, als bewusst ethisirbar. Das Gefühl der Stammesgemeinschaft und der Stammestreue, im Herrscher wie in den Beherrschten, verallgemeinert und versittlicht sich zur Vaterlandsliebe, — welche ächte Liebe ist, weit mehr als der politische Begriff der Bürgerpflicht, die das sittliche Verhältniss des Bürgers zum Staate auf den niedern Begriff des Vertrages, der Abgränzung des „Mein und Dein", herabzieht. Aber auch wo die Gemeinschaften zu wechselseitig ergänzender Hülfe frei zusammengetreten sind und gemeinsame Thaten vollbracht — eine Art von Geschichte sich errungen haben: da bemächtigt sich unwillkürlich der Theilnehmer das Gefühl der Ehrfurcht vor dieser Verbindung, und verschmelzt sogar eine Gemeinschaft, die ursprünglich vielleicht für unsittliche Zwecke sich gebildet hat, zu einem festen Treubunde. (Die Treue der Bukanier und anderer Räubergemeinschaften ist berühmt und übt gerade des innern Contrastes wegen einen romanhaften Reiz.

Criminalisten endlich haben bemerkt*), dass „bei Räubern und Dieben das Band oft ein so starkes sei, dass nur die letzten Grade der Tortur schon für ihre Person geständige Verbrecher zur Angabe ihrer Complicen haben bringen können". Hier tritt eben unwillkürlich das Ehrfurchtgebietende, die verborgene Gewalt der Idee ergänzender Gemeinschaft hervor. Die Treue zu verletzen gegen die Wenigen, die ihm im Leben noch angehören, noch mehr im Andenken derselben als Treubrüchiger fortzudauern, dies erträgt auch das verwildertste Bewusstsein des Verbrechers nicht. Er concentrirt gleichsam das bei den übrigen Menschen allgemeiner vertheilte Wohlwollen auf die Einzelnen, die ihm, dem Ausgestossenen, noch zugethan sind.)

§. 128.

A. Die natürlichen Anfänge des Staats aus der Stammesgemeinschaft.

Durch Erweiterung der Familie entsteht der Stamm. Dieser verzweigt sich abermals zu Stämmen gemeinschaftlichen Ursprunges, welche, im Bewusstsein dieser gemeinsamen Abstammung sich behauptend und andern Stämmen gegenüber in dieser Einheit sich zusammenfassend, ein Volk bilden. Das Verbindende bleibt hier daher jenes gemeinsame Stammesbewusstsein, welches sich in Sagen und Ueberlieferungen erhält, das Andenken gemeinschaftlicher Thaten, deren Stolz und Ruhm am Meisten zum Volk vereinigt, endlich übereinstimmende Sprache, Stammesreligion und Stammessitte. Die Staatsbildung auf diesem Wege geht langsam und unvermerkt vor sich, indem der einzelne Stamm allmählig seinen Einfluss und seine Macht erweitert. Die Entstehung dieser „autochthonischen" Staaten liegt meist vor aller eigentlichen Historie und bildet sich, wie in der Hellenischen Urgeschichte, in Heroen- und Stammessagen ab. Hier ist der Begriff der Familie der Urtypus, der sich in allen Staats- und Rechtsverhältnissen, nur complicirter, wiederholt. Die gehorchende Treue ist die für das Familienhaupt oder den Stam-

*) „Der neue Pitaval von Hitzig und Häring" Bd. III. S. 387.

ıesherrn, deren Beispiel in den Schottischen Clanverhältnissen noch is in unsere Zeiten hinabreicht. Von einer Frage nach dem ‚Rechte" der Herrschaft ist hier noch nicht die Rede; sie geht us der Stammesüberlieferung hervor, und findet ihre Stütze in ler Pietät und im Glauben. Höher begabte, den Göttern ver- vandte Geschlechter, Heroen oder ihre Abkömmlinge, führen die Herrschaft nach „angeborenem" Rechte, weil sie „königlichen" oder „priesterlichen" Geschlechts sind. Neben den heroischen Staaten musste nämlich bei Erblichkeit der Priesterschaft auch die Form der Theokratie erscheinen.

I. Bei der Staatengründung auf diesem Wege treten jedoch sogleich weitere mitbestimmende Elemente hinzu: der Boden, die dadurch bedingte Lebensweise, die Religion und Sitte, die eigenthümlichen historischen Schicksale. Indem diese insgesammt im ersten Ursprunge, wie im weitern Fortgange, ununterbrochen mitwirken, individualisiren sie unablässig jene an sich einfachen und in ihrem ethischen Ursprunge gleichartigen Anfänge. Der Familienstaat trägt ein durchaus anderes Gepräge, wenn wir ihn von Jäger- und Hirtenvölkern ausgebildet sehen, oder von ackerbauenden. Jenes Element vermag nur unvollkommene Ansätze zur Staatenbildung hervorzutreiben: es sind nomadisirende Stämme, die sich zu Horden erweitern, und bei Uebervölkerung zwar in verheerenden Eroberungszügen die Nachbarlande überschwemmen, aber ohne dauernde historische Folgen ebenso wirkungslos zerstäuben. Der Mangel des festen Grundbesitzes und Ackerbaues, desshalb der Mangel gegliederter Stände und Berufsarten lassen in diesen einfachsten Staatsanfängen kein Fortschreiten politischer Cultur zu. Der Stammesälteste ist Herrscher, der nach ererbter Sitte patriarchalisch entscheidet und in regungslosem Gehorsam verehrt wird.

II. Bei den ackerbauenden Völkern treten neue und entscheidende Elemente dazu. Hier ist der feste Wohnsitz, die dauernde Bearbeitung des Grundbesitzes, eine Hauptbedingung. Damit bilden sich schon Gemeine- und Standesunterschiede, weil der Ackerbau und die davon unabtrennliche Viehzucht mannigfache Hülfsgewerbe, ordnende Gesetzgebung, schützende Krieger

u. s. w. nöthig macht. Ferner bildet sich neben dem Gemeinebesitze („Allmende“ von Weide und Wald, Gemeinsamkeit von Wasser, Weg und Steg, später von Kirche, Schule, Rathhaus) fester Familienbesitz und Erbschaft. Hiermit wird aus dem patriarchalischen der patrimoniale Staat hervorgebildet. Der Herrscher ist der mächtigste Erbbesitzer eigener Güter und die Herrschaft kommt ihm als eine ererbte gleichfalls in Form des Privatrechts zu. Er ist „Eigenthümer“ des Landes; die Hoheitsrechte sind als Ausflüsse des Landeseigenthums sein privatrechtlicher Besitz, und die Landessassen eben damit seine „Unterthanen“. Dies die Rechtsanschauung des patrimonialen Staates, welche darum eine entwickeltere ist, als die vorige, weil es hier überhaupt schon um Rechte sich handelt. Aber diese ganze Anschauung bewegt sich noch in der Sphäre des Privatrechts, von Besitz und Erbschaft, und so kann auch der Begriff eines öffentlichen Rechts sich noch nicht bilden. Denselben Charakter tragen die politischen Rechte der Uebrigen; die Grösse des ererbten Grundbesitzes giebt auch den Ausschlag über den Einfluss in der Gemeine und im Staate: (dahin gehören alle Oligarchieen, dahin sogar der Unterschied und Kampf der „Hörner-“ und „Klauenmänner“ in den Urkantonen der Schweiz). Die Gestaltung der bürgerlichen Verhältnisse erhält dabei aristokratischen Charakter, weil das grössere Grundeigenthum, wie es bestimmten Familien durch Erbschaft angehört und bei ihnen in Untheilbarkeit gewahrt wird (Majorate, Minorate), den entscheidenden Einfluss im Staate übt, während die kleineren Grundeigenthümer, ebenso die Hörigen, Leibeignen, Sklaven, von jenen abhangen.

Endlich ist die allgemeine geistige Wirkung in Anschlag zu bringen, welche der Ackerbau, überhaupt das thätige Verhalten zur Natur im Menschen erzeugt. Solche Beschäftigung ist durchaus auf stätigen Fortgang, auf zähe Consequenz, Vertrauen und Ausdauer gestellt. Ruhiger Ernst und Festhalten am Sichern, Hergebrachten ist daher der Charakter des Landmannes: schon Cato sagte, dass er die wenigsten bösen, ausschweifenden Gedanken hege. Liebe zum Boden, zur ganzen Oertlichkeit —

Vaterlandsliebe in der sinnlichsten, aber naivsten, entwicklungsreichsten Form, von der Treue zur Naturumgebung an bis hinauf zur Pietät für die Grabstätte der Aeltern und Ahnen — ist die nothwendige Begleiterin jener ganzen Geistesstimmung. Desshalb ist der Stand des Ackerbauers die eigentliche Grundlage, die objective Macht im Staate, welche aller Verflüchtigung des Besitzes und der Sitte widersteht, das conservative (dem Demagogismus unzugänglichste) Element alles Staatslebens. Wo aber selbst dieser Stand von Unzufriedenheit, von Misstrauen ergriffen ist, wo das Verderben des Bauernproletariates (der gefährlichsten Staatskrankheit) und der Auswanderungslust ein Land ergriffen hat, da ist der Staat in seinem innersten Lebensmark verletzt und siecht unwiederbringlich dahin. Es muss der Fundamentalsatz aller Politik bleiben, den ackerbauenden Stand zu stärken und zufrieden zu stellen.

III. Die Elemente der Gewerbe, der Industrie und des Handels, der Kunst und Wissenschaft bringen neue politische Bedingungen hinzu. Sie schliessen sich allmählig — aber bedingt durch besondere begünstigende Ortsverhältnisse, Meeresnähe, Verkehr mit andern Völkern u. dgl. an den Ackerbau an und steigern durch mannigfaltigern Erwerb den nationellen Reichthum. Die ganze Mannigfaltigkeit der Gewerbe und des Handels kann nur in grössern Gesellschaftsvereinen, in Städten, neben einander wohnen. Beide ziehen dem wechselnden Bedürfniss und der Gelegenheit nach: das Local ist das zufällige, wechselnde; der Handel in fremde Länder thut sich auf. Oder die passendste Oertlichkeit für gewisse Beschäftigungen giebt den Ausschlag; daher grosse Bevölkerungsanhäufungen an bestimmten Orten: übervölkerte Fabrikdistricte, grosse Handelsstädte, Concurrenz und Wetteifer; woraus ein greller Gegensatz von Reichthum und Armuth entstehen muss. Ebenso ist der Erwerb ein augenblicklicher; denn auf den raschen Absatz und Umsatz des Producirten kommt es an. Endlich kann der grössere Gewinn nur durch Wagniss erkauft werden: der Reichthum besteht nicht in gesichertem Grundbesitz, er schwankt im Wechsel des Gelingens und Misslingens unaufhörlich auf und ab. Das

Princip der Erblichkeit des Grundbesitzes bei der Familie tritt völlig in den Hintergrund; die freie Wahl des Berufes und der Vorzug eines freiverfügbaren Vermögens kommt an seine Stelle.

Alles dies stimmt die Geistesrichtung zur Beweglichkeit und macht sie jederlei Wechsel geneigt, hält sie auch politischen Versuchen zugewendet: — das demokratische Element in der politischen Gesellschaft, welches geschichtlich fast einzig in den Städten, vor Allem den Handelsstädten, seine volle Entwicklung gefunden hat.

IV. Jene beiden entgegengesetzten politischen Elemente sind nun in ihrer Trennung nicht geeignet, ein Staatsganzes von grösserm Umfange und eine hochgebildete, mit eigenthümlichen Culturaufgaben beliehene Nationalität hervorzubringen. An sich selbst sind sie nur vermögenerzeugende Kräfte im Staate, welche nach ihrer politischen, wie staatswirthschaftlichen Bedeutung im gegenseitigen Gleichgewicht erhalten werden sollen, was eine der Hauptaufgaben der Staatskunst sein wird. Damit sind sie jedoch, wie die allgemeine Rechtsordnung, nur Mittel, nicht Selbstzweck. Alle Vermögenerzeugung hat nur den Zweck der Musse für die höhern Güter der Humanität (§. 94 ff.); und erst in diesem Gebiete beginnen die höchsten Aufgaben des Staats. Hier treten aber neue staatsbildende Elemente hinzu, welche wir im Folgenden zu betrachten haben.

§. 129.

B. Die Staatengründung mit Freiheit und aus Bedürfniss.

Aber der Staat kann auch durch ein plötzliches Ereigniss, auf freie Weise, entstehen, indem durch gleiche Interessen oder sich ergänzende Bedürfnisse vereinigt, Individuen oder Familien zusammentreten, um als ein geschlossenes Ganze (*civitas*) unter gemeinsamer Obrigkeit und Gesetzen zu leben. Hier ist der Typus der Gemeine das Vorbild, welches sich immer mehr vermannigfacht und erweitert, wie es dort das

der Familie war (§. 128). Man wählt sich, nach Analogie der Gemeineältesten, auch die höchste Obrigkeit, die eigentlich nur in unserm Auftrage, nach selbstgegebenen Gesetzen, die gemeinsamen Interessen verwaltet. Die Befehlenden sind daher gar nicht Herrscher, sondern Verwalter: der Gehorsam ist freiwillige Unterwerfung unter eine selbstgewählte Macht, um der eignen und der allgemeinen Wohlfahrt willen. Das ganze Staatsprincip schöpft die unversiegbare Quelle seiner Stärke allein daraus, dass der Einzelne seinen Willen der Mehrheit unterwirft, von welcher er selbst ein Element ist oder es werden kann.

Hier tritt in dem Verhältniss zwischen Obrigkeit und Gehorchenden, wie zwischen den einzelnen Staatsgliedern, offenbar die Idee des Wohlwollens zurück; dagegen die Ideen des Rechts und der Vollkommenheit (des gemeinsamen Wohles) werden stärker und bewusster empfunden. Ueberhaupt liegt hier der ganze staatsbildende Process, seine Hebel und Kräfte nicht im Gebiete instinctiver Regungen, sondern freigewählter Zwecke und besonnener Abwägung der Rechtssphären. Die Freiheit des Einzelnen und die eigenthümliche Berechtigung seiner Individualität (des Genius) machen hier den Ausgangspunkt: es ist daher ein staatsbildendes Princip von ebenso welthistorischer Bedeutung, wie das erste; ja es ist nach seinem innern Charakter dazu bestimmt, jenes allmählig abzulösen, so gewiss das Menschengeschlecht auch in allen Staatszuständen aus der Form des „Naturells" in die des „Charakters" sich zu erheben hat. Hier nämlich ist freies Bürgerthum und innerhalb des Staates selbst Rechtsentwicklung der Anfang und das Ziel des staatsbildenden Processes, womit zugleich die ersten Grundlagen aller höheren Cultur gegeben sind.

I. Die Eine Hauptform der Staatengründung auf diesem Wege ist Colonisation durch Auswanderung. In den ältesten Zeiten geschah sie unter der Gestalt, dass hochgebildete Einwanderer unter noch barbarische, aber bildsame Volksstämme höhere Cultur und Gesetze mitbrachten und so Herrscherstaaten gründeten, die eine eigene Art halb theokratischer, halb

heroischer Aristokratie bilden und damit in die vorher betrachtete Kategorie zurücktreten. Es dürfte vielleicht geschichtlich sich nachweisen lassen, dass dies die Hauptform gewesen sei, in der die Weltcultur auf ihrem langsamen Zuge vom Osten nach dem Westen sich verbreitet habe, während hier noch eine andere Form der Colonisation hinzutritt: dass rohe, aber bildsame Volksstämme auf den Boden der Cultur einwandernd und hier unwiderstehlich von ihr ergriffen, sie und sich selber zu einer neuen Blüthe emporbringen. Die dritte Form der Colonisation endlich ist die völlig freie, wo aus dem Zusammentreten verschiedener Familien und Stämme ein neuer Staat, zunächst in Gestalt einer Gemeine, beginnt und von Unten auf seinen politischen Bau vollendet. Die Gründung Roms, Venedigs, unzähliger kleiner Colonien des Alterthums und des Mittelalters gehört hierher: hier waren jedoch bei den verschiedenen historischen Bedingungen des Zusammentretens die Elemente complicirter und der Erfolg mannigfacher. Die Griechischen Colonien führten die Verfassungen ihres Mutterstaates ein; bei der halbmythischen Gründung Roms bleibt Vieles dunkel; Venedigs erste Verfassung trug den Charakter eines kleinen, völlig demokratischen Gemeinwesens. Ein grösstes, in den ungeheuersten Dimensionen, aber doch nach sehr einfachen Elementen ausgeführtes Beispiel dieser Art ist die Nordamerikanische Colonisation, offenbar dazu bestimmt, eine neue weltgeschichtliche Phase des Staatenlebens zu beginnen, deren definitive Form übrigens noch nicht annäherungsweise abzusehen ist. Jetzt ist sie Gemeineordnung und Bundesverfassung, nach Oben hin schwach centralisirt und im unaufhörlichen Kampfe um die Majoritäten sich abreibend. Aller Aufwand der Kräfte verzehrt sich daher in einem Resultate, das den höchsten Culturzwecken des Staates nur sehr unvollkommen genügt. Vermögenserwerb und Parteieinfluss sind dort die beiden Angelpunkte alles öffentlichen Lebens.

II. Die Staatenbildung durch Eroberung unter einem Kriegsanführer erzeugt eine andere Form des Staates, der gleichfalls schon Freiheiten und Rechte zulässt. Der glückliche Kriegsanführer war nach dem Rechte der Eroberung auch

Herr des Landes, aber den Freien gegenüber, die sich ihm angeschlossen hatten, nur bedingungs- und vertragsweise; woraus das Lehnsverhältniss. Nur die Eroberten (Hörigen, Leibeigenen) sind von diesem Vertrage ausgeschlossen, ohne dennoch Sklaven oder völlig rechtlos zu sein: sie haben nur keinen Theil an der Regierung, während man ihnen gewisse Privatvortheile überlässt. So entstand der Feudalstaat des Germanischen Mittelalters, in welchem sich „Fürst" und „Stände" nach einem Reichsgesetze gegenseitig vertrugen, nach seiner historischen Bedeutung der Ursprung und die Grundlage der bis in die Gegenwart hineinreichenden landständischen Verfassungen.

Wie sehr auch der Feudalstaat und die aus ihm hervorgehenden landständischen Verfassungen in ihrer ganzen Rechtsauffassung jetzt veraltet sein mögen, während die einzelnen Reste des Feudalwesens, die ohne innern Verband mit dem öffentlichen Leben noch in die Gegenwart hinreinragen, mit Recht sogar in Verruf gekommen sind: dennoch war er nicht nur zu seiner Zeit ein mächtiges und wohlgefugtes Staatsgebäude, sondern er enthält allgemeine Elemente in sich, welche in keinem Staate bei Seite gelassen werden können. Vor Allem beruhte er auf den beiden ächt sittlichen Grundlagen der gegenseitigen Treue, von Oben nach Unten, wie von Unten nach Oben, und der Ehre, der des Standes wie der persönlichen. Diese vertraten damals die eigentlich idealen, über die Selbstsucht des Gewinnes und des Lebensgenusses hinausliegenden Zwecke der Gesellschaft; und in dieser Hinsicht steht der aufopferungsbereite Geist der damaligen Zeit weit über dem gegenwärtigen, in selbstsüchtigen Interessen versumpften. Ebenso die corporative Gliederung des Volkes, die Autonomie der Stände und Genossenschaften, die scharfbestimmte Abstufung ihrer Rechte, wenn dieselben auch weit davon entfernt waren, staatsbürgerliche Gleichheit zuzulassen, alles Dies begründete ein regungsvolles politisches Leben, worin Jeder die scharfbestimmte Gränze seines Wirkens und Gehorchens kannte und innerhalb derselben einer ungestörten bürgerlichen und individuellen Freiheit genoss. Die gänzliche Veränderung unserer politischen Rechts-

anschauung, wie unsere gesteigerten politischen Bedürfnissse haben diese Stufe des Staats für immer in eine andere Form emporgearbeitet. Was aber an jener wahrhaft lebensvoll war, die innere Gliederung des Volkswesens, die Bewahrung vor dem farblosen Einerlei eines abstracten Staatsbürgerthums oder gegentheils vor einer zum gleichmässigen Gehorchen verurtheilten, aller Autonomie entbehrenden Unterthanenschaft, das muss in die neue Staatsform hinüber gerettet werden.

III. Die Staatenbildung durch künstliche Einführung einer Verfassung bildet die letzte mögliche Form der Gründung eines Staates. Man hat ihr Erzeugniss den ideokratischen Staat genannt, weil darin irgend ein Idealbegriff desselben angestrebt und durch eine plötzliche Umgestaltung des bisherigen Staatsrechtes eingeführt wird. Dies ist weder regungslose Stabilität, noch allmählig fortschreitende organische Reform, sondern Umwälzung, wo man sich übrigens täuscht, wenn man behauptet, dass diese immer zugleich „Revolution", ein mit Kampf, Empörung und Gewaltsamkeiten verbundenes Ereigniss sein müsse. Sie ist nur das Abbrechen einer alten politischen Entwicklungsreihe und der Anfang einer völlig neuen. Ueber ihren Werth und ihre factische Zulässigkeit entscheidet nur das, ob sie ein den wahren Volkszuständen fremdes, ihnen aufgekünsteltes Experiment sei, oder ob sie in der allgemeinen Idee des Staates, wie in dem besondern Bedürfniss und in der allmählig gewonnenen Rechtsanschauung des Volkes ihre Begründung findet. In ersterem Falle ist sie wirklich „Revolution", gewaltsame Vernichtung eines noch Lebensfähigen und innerlich Geltenden, darum selber ohne eigene Lebensfähigkeit und nur durch eine „Gegenrevolution" wieder abzuthun. Im zweiten Falle ist sie an sich selbst berechtigt und war vielleicht der einzige Nothbehelf, den unerlasslichen Fortschritt zum Dasein zu bringen, da nicht in allen Staatsverfassungen die Mittel der steten, allmähligen Fortbildung und der Ausscheidung des Abgestorbenen so klar und sicher ausgeprägt sind, um das Bedürfuiss einer revolutionären und stossweisen Entwicklung für

immer auszuschliessen. Dabei ist es in diesem Falle, wo keine verfassungsmässigen Formen diesem Processe seine Regelmässigkeit sichern, vollkommen gleichgültig, ob die Initiative dabei von Obenher ausgehe (Friederich II. von Preussen, Joseph II. von Oesterreich), oder vom Volke, wie in der ersten französischen Revolution (welche wir für die einzige, factisch berechtigte halten, weil in den beiden spätern die französische Verfassung bereits die Mittel darbot, den langsamen Weg der Reform nicht zu verlassen).

§. 130.

C. Die Entwicklung der Naturformen des Staates zur Verfassungsmässigkeit.

Wie in allen ethischen Instituten, so ist auch im Staate die allgemeine Bedingung seines Wesens die „Perfectibilität", d. h. das stete Fortschreiten von der instinctiven Form des „Naturells" zur bewussten des „Charakters". Was dies in Bezug auf den Staat bedeute, kann nicht zweifelhaft sein, nachdem die von ihm darzustellenden Ideen bekannt sind. Es liegt wesentlich im Begriffe des Rechts, dass es nicht nur objectiv geübt, sondern auch dass es im Ausüben erkannt werde als Recht. Ebenso liegt es in allen Formen des Wohlwollens und der Vollkommenheit, dass sie erst genossen und gewusst, das Wohlsein ausspenden können, dessen unversiegbare Quelle sie sind. Verfassungsmässigkeit und Oeffentlichkeit daher sind die beiden Bedingungen eines vollkommenen Staates und das allgemeine Element jeder Staatsentwicklung. Hier tritt jedoch ein neues, individualisirendes Moment hinzu. Die Staatsform eines Volkes ist das unlösbar verflochtene Products einer nationellen, dem frühesten Ursprunge nach auf den Racentypus zurückzuführenden Eigenthümlichkeit und seiner ebenso eigenthümlichen historischen Bildung. So gewiss daher es verschiedene Nationalitäten und abweichende geschichtliche Entwicklungen giebt: so gewiss kann das Ziel derselben nicht eine einzige, allen gemeinsame Staatsform sein, sondern verschiedene, gleich vollkommne, d. h. solche, in denen

der Eine, allen gemeinsame Staatszweck je nach der Eigenthümlichkeit eines jeden Volkes vollkommen erreicht wird.

I. Die Rechtsidee findet ihren eigentlichen Ausdruck in der öffentlichen Gesetzgebung, welche, dem Knochengerüste im lebendigen Körper vergleichbar, auf feste, unerschütterliche Weise das innere Verhältniss aller socialen Institute und Gewalten im Staate zu einander begründet und wahrt. Wie die Idee des Rechts an sich selber eine einfache und gleichartige ist, so lässt sie auch für die Anwendung im Staate eine rein begriffsmässige Behandlung zu. Was gerecht sei in der Rechtspflege und im Strafgesetze, was sodann die innere Gerechtigkeit für jedes Institut an eigenthümlichen Rechten und Freiheiten fordere, das lässt sich auf rein begriffsmässigem Wege, ohne die Nothwendigkeit historischer Erfahrungen, bestimmen, oder es sind Controversen, welche auf gemeingültige Weise gelöst werden können.

II. Wesentlich anders ist dies Verhältniss in Bezug auf die verschiedenen Regierungsformen (monarchisch-republikanisch; aristokratisch-demokratisch), welche in der eigentlichen Staatsverfassung ihren Ausdruck finden. Auch hierüber bildet sich in jedem Volke eine bestimmte Rechtsauffassung; aber sie ist so abhängig von seiner Nationalität und historischen Entwicklung, dass bei diesen Fragen die reine Theorie sich zwischen Recht und historische Zweckmässigkeit eingeklemmt sieht. Aber auch hier wird das conservative Interesse nach der letztern Seite hin den Ausschlag geben: denn selbst die Theorie muss daran erinnern, dass in jeder Regierungsform, wenn sie nur gegen die Willkür eines Einzigen oder Aller (§. 126, II.) durch Verfassung gesichert ist, der innere Staatszweck erreicht werden kann. Hier werden wir daher in das Gebiet der Zweckmässigkeit gewiesen, d. h. des mehr oder minder Guten in den verschiedenen gegebenen Verfassungen, deren historischen Ursprung im Vorigen wir kennen lernten. Die Ethik gränzt hier an die Politik. Aber auch dabei kann der Maassstab der Beurtheilung nicht zweifelhaft sein. Diejenige unter den gegebenen Verfassungen ist die relativ beste, welche die mannigfachsten und sichersten verfassungsmässigen Formen darbietet, innere Gebre-

chen aufzudecken und organisch fortschreitende Reformen einzuführen. Dies heisst zugleich: diejenige Staatsverfassung ist die beste, welche ebenso stockende Stabilität unmöglich macht, wie Revolution verhütet durch organische Reform. Worin jedoch jene verfassungsmässigen Formen oder Bedingungen bestehen, das allerdings lässt auf gemeingültige Weise sich feststellen und ist im Folgenden weiter zu untersuchen.

III. Die Idee des Wohlwollens (der äussern Wohlfahrt) und der Vollkommenheit (der sittlichen und intellectuellen Cultur) werden überwiegend in der Staatsverwaltung ihre Verwirklichung finden. In ihr tritt demnach die künstlerische Thätigkeit des Staates und damit die Seite seiner unbegränzten Perfectibilität stärker hervor. Darüber wird die Ethik, als allgemeine Staatslehre, daher am Wenigsten, die Politik, als Lehre von der besondern Staatskunst, am Meisten zu reden haben. Wichtig ist es nur das Bewusstsein dieser Gränzen sich klar zu erhalten.

Aus der reinen Idee des Staates nämlich kann nimmermehr über die beste Art der Finanzverwaltung, das angemessenste Princip der Steuern, die zweckmässigste Schuleinrichtung oder Kirchenverwaltung entschieden werden, wiewohl der allgemeine Begriff aller dieser Pflichten des Staates und ihr Verhältniss zum ganzen Staatszwecke Gegenstand der ethischen Untersuchung bleiben muss. Dennoch hat die stete Vermischung des ethischen und des politischen Gesichtspunkte sin diese Materien grosse Verwirrung gebracht, indem es den Werth allgemeiner Principien in den Augen der Praktiker sehr vermindern musste, wenn man ihre falsche oder übertreibende Anwendung sah.

Zweites Capitel.

Der Organismus der Gemeinen und der Stände.

§. 131.

Ihr allgemeines Verhältniss.

Alles politische Leben im Staate entsteht und bestehet dadurch, dass der Einzelne die Wahrung seiner Rechte, seine äussere

Wohlfahrt und seine innere Bildung nur durch Verbindung und vereinigtes Wirken mit Andern erlangen kann. Genossenschaft und ergänzendes Zusammenwirken in derselben sind, wie in der Ehe und Familie, so im Staate, das alldurchdringende Lebensprincip. Diese Verbindung kann aber nur auf einem doppelten Grunde beruhen und auf ein doppeltes Ziel gerichtet sein. Entweder das örtliche Zusammensein ist Grundlage der Verbindung und des Zusammenwirkens, oder der gemeinschaftliche Beruf und dessen vereinigende Interessen.

Jenes erzeugt den Gemeineverband, dies den Berufs- oder Standesverband, und so bilden beide von Untenher die eigentliche Gliederung des Volks, der Regierung gegenüber; und alles politische Leben im Staate, wenn es ächte und bleibende Interessen vertreten soll, kann nur aus jenen beiden Quellen hervorgehen. Das Volk selber ist nur allein dadurch keine blosse „Kopfzahl", kein zusammengewürfeltes Aggregat einzelner Individuen oder Familien, in der Stockung selbstsüchtiger Regungen befangen, dass Jeder einestheils der Gemeine dient, ihr sich opfert und in ihr zugleich ergänzende Hülfe findet, anderntheils durch die Berufsgenossenschaft einem weitern Verbande angehört, der bei den eigentlich geistigen Berufsarten sogar über den Staat und das Volk hinausreichen kann.

Desshalb stehen aber auch beide Arten der Gemeinschaft nicht in Widerspruch unter einander oder gehen bloss ohne Berührung neben einander her: sie ergänzen sich vielmehr dergestalt, dass alle Rechte und Interessen, welche der Einzelne anzusprechen, der Staat zu befriedigen hat, durch beide ihre Vertretung finden.

A. Die Gemeine im Staate.

§. 132.

1. Ihr Begriff und ihr Verhältniss zum Staate.

Die Gemeine im Staate (nicht die religiöse, wissenschaftliche oder künstlerische, indem es auch in diesen Beziehungen Genossenschaften geben muss) ist die auf dem örtlichen Zusammensein beruhende Verbindung der durch gemeinsame

Interessen des öffentlichen Lebens und der besondern Bedürfnisse vereinigten Familien eines Ortes oder eines Bezirkes.

Diese Verbindung bildet sich ganz von selbst und kann als ein politischer Organismus (Staat) im Kleinen und Einfachsten angesehen werden. Aber auch sie ist, wie er, einer verschiedenen Entwicklung fähig und stellt bald einen losern, bald einen enger verbundenen Zusammenhang dar. Bei einem ackerbauenden Volke, wie dem alten Deutschen, kann es das allerlockerste Band der blossen „Markgenossenschaft" sein. Die Mannigfaltigkeit der Gewerbe und Culturbedürfnisse führt jedoch die Familien näher zusammen; es entstehen an einander gereihte Wohnstätten und engere Nachbarschaften, daraus Dorf- und Stadtgemeinen. Höhere Verbände von Bezirken und Provinzen bilden sich auf analoge Weise, wo bei den letztern noch geschichtlich-politische Gründe mitwirken.

Hieraus entstehen sogleich Gemeineinteressen und Rechte, aber auch dem Staate, als der allbefassenden Einheit gegenüber, die Frage: welch ein Maass von Selbstständigkeit und Anerkennung er jenen Rechten zu gönnen habe? Hier ist eine doppelte Auffassung möglich, welche theoretisch und praktisch nachfolgende Controverse ergeben hat:

I. Der Staat wird gefasst als das allein Berechtigte und Rechtverleihende; die Gemeine ist eine blosse Staatseinrichtung, eine nach gewissen künstlichen Zweckmässigkeitsgründen zum Behufe der Verwaltung oder anderer Zwecke gemachte Abtheilung des Volkes nach Provinzen, Bezirken, Ortsgemeinen, welchen je nach den Interessen der Regierung ein Mehr oder Minder von Rechten zugestanden wird. Sie üben ihre Gewalt nur durch Uebertragung vom Staate aus und ihre Behörden werden von ihm ernannt. Dies erzeugt die centralisirende Ansicht vom Staate, dass er, einer wohlgegliederten und stets wirksamen „Maschine" vergleichbar, Alles gleichmässig bestimmen und um die Continuität der Staatsverwaltung ohne Stockung und Widerstand durchzusetzen, schlechterdings keine Autonomie der Verwaltung in abgegränzten Kreisen dulden solle. Es ist der

„erleuchtete Despotismus" des centralisirten Verwaltungsstaates, wie ihn das Napoleonische und das gegenwärtige Frankreich, zum Theil auch noch Deutschland in gewissen Partieen zeigt. Bemerkenswerth ist, dass die beiden entgegengesetzten, aber gleich einseitigen und falschen Principe der abstracten „Volkssouveränität", wie der absoluten Fürstenmacht in dieser Hinsicht bei dem gleichen Ziele anlangen und dasselbe wollen: die Allmacht der Regierungsgewalt. Dort der in irgend einem Organe sich aussprechende „souveräne Volkswille", hier der des Fürsten, will nirgends einen Widerstand finden in den Rechten einer Gemeine oder Corporation. Theoretisch ist dies die niederste Auffassung vom „Volke", das, wie schon gezeigt, nirgends bloss unorganisirtes Aggregat, sei es einer Summe von Souveränen,*) sei es einem einzigen Souverän bloss Gehorchender ist. Praktisch hat die Erfahrung die Hohlheit dieser gouvernamentalen Allgewalt gezeigt. Alle verkünstelten „Staatsmaschinen" sind vor dem ersten kräftigen Stosse von Aussen oder von Innen, ohnmächtig zusammengebrochen, weil hier der Einzelne des Selbsthandelns ungewohnt und noch weniger dazu berechtigt, der Regierung es überlässt (nach dem einschneidenden Worte des Tacitus: *reipublicae ut alienae*), ihre Sache selber auszufechten.

II. Nach der entgegegensetzten Auffassung sind die Gemeinen das Erste und Ursprünglichere, mit selbstständigen Rechten, welche sie nur zum Theil an den Staat übertragen haben, der in den ihm eigenthümlichen Functionen als blosse Ergänzung der Gemeinegewalt anzusehen ist. Jeder Staat ist eigentlich nur ein Bund von Gemeinen, zur Aushülfe derselben und zur Erreichung derjenigen Zwecke, welche den Wirkungskreis der Gemeine überschreiten.

Dies erzeugt die atomistische Ansicht vom Staate, welche in ihrer praktischen Consequenz durchzuführen vor dem überall ausgebildeten und erstarkten Bewusstsein der Staatseinheit

*) „Jeder Franzose, der das Mannesalter erreicht hat, ist Staatsbürger; jeder Staatsbürger ist Wähler: jeder Wähler ist Souverän". Nach der von Lamartine redigirten Verfassungsurkunde für Frankreich von 1848. *S. Lamartine histoire de la Revolution de* 1848, Paris 1850. II. S. 149.

jetzt gar nicht mehr möglich ist. Nur wo sie noch überwiegend hervortritt, ist sie nach dem Grade ihrer Zweckmässigkeit zu beurtheilen. Historisch indess ist sie von grosser Bedeutung, indem aus der Verfassung und Verwaltung der Städte in Oberitalien und Deutschland das eigentliche Staatsleben und die Staatskunst der neuern Zeit hervorgegangen ist. Die städtische Verfassung war auch die des Staates; daher die Städte damals noch in ihren Bereich zogen, was begriffsmässig nur dem Staate zukommt: Rechtspflege, Truppenwerbung, Selbstvertheidigung, Münze u. dgl. Reste dieser Selbstständigkeit finden sich jetzt noch in Holland und Belgien, wo sie durch eine sorgfältig gegliederte Bezirks- und Provinzialverfassung mit dem Staatsganzen in's Gleichgewicht gesetzt sind.*) Vorwaltend ist die Gemeineverfassung noch jetzt in der Schweiz und in Nordamerika, wo den Gemeinen sogar die Sorge für Schule und Kirche überlassen ist. Die Gefahr dabei liegt vor Augen und hat sich im Kleinen und Grossen durch die Erfahrung bestätigt, dass die allgemeinern, besonders die geistigen Interessen des Volkes der Kirchthurmsbornirtheit von Leuten anheimfallen, welche auch darin nur den Standpunkt der Gemeine festhalten.

III. Die rechte Stellung der Gemeinen, Bezirke, Provinzen zur Staatseinheit ist begriffsmässig ebenso leicht und sicher zu finden, als die Sphäre der praktischen Abgränzung zwischen beiden im Einzelnen schwer zu bestimmen ist, weil sie von historischen Bedingungen, noch weit mehr aber von der politischen Bildung des Volkes abhängt. Desshalb bleibt sie eine der wichtigsten Untersuchungen der Politik, während die Ethik nur das allgemeine Verhältniss festzustellen im Stande ist.

Die Gemeinen, und alles damit Zusammenhangende, sind lebendige Theile im Staatsorganismus; desshalb seiner Einheit untergeordnet, so dass der allgemeine Wille des Staates in Gesetzgebung und Verwaltung widerstandslos durch sie hindurch gehen

*) Thatsächliches darüber bei Ahrens „organische Staatslehre" I. S. 229. Im Uebrigen giebt eine vergleichende Geschichte und Kritik der Gemeineverfassungen, ihrer Fehler und Vorzüge Dahlmann „Politik" 2. Aufl. S. 239—270.

muss. Dennoch kommt der Gemeine Autonomie in ihrem eigenen (nachher genauer zu bezeichnenden) Angelegenheiten zu; auch soll sie mehr und mehr vom Staate die Verwaltung alles desjenigen sich übergeben lassen, wobei es unmittelbarer Aufsicht und Betriebsamkeit bedarf. Sicherlich wird nämlich die künftige Staatskunst nicht in einer begrifflosen Decentralisirung bestehen, wie Viele begehren, welche dadurch nur die gegenwärtige Staatskunde und gesicherte Erfahrung dem Zufalle preisgeben und an die Stelle des Zweckmässigen das Willkürliche setzen würden: sondern das wird sie erstreben, überall selbstständige Zwischenbehörden oder auch untergeordnete Genossenschaften zu gründen, denen sie ihr eigenes Werk, aber im Geiste des Ganzen, auszuführen überlassen kann: wie wir ein bezeichnendes Beispiel dieser Art im Vormundschaftsrechte des Staates fanden (§. 124, 3), wo es als die wünschenswertheste Ergänzung desselben sich ergab, die vormundschaftlichen Pflichten freien Genossenschaften überlassen zu dürfen. Dies ist jedoch nur bei gesicherter politischer Bildung des ganzen Volkes möglich; und so hat hier die Ethik abermals an die grosse Aufgabe der Volkserziehung zu erinnern, welche der eigentliche Hebel unserer Zukunft ist.

§. 133.
2. Die Gemeineverfassung.

Dieselbe soll der Gemeine die Bedingungen sichern, welche den Werth des Gemeineverbandes ausmachen. Dieser geht von der Einheit des Wohnplatzes aus und erzeugt eine eigenthümliche, zwischen Familie und Stammgenossenschaft einerseits, und der Gesammtgemeinschaft des Volkes andrerseits in die Mitte tretende Vereinigung, welche alle durch die Gemeinsamkeit des Ortes bedingten Interessen ihren Mitgliedern gewährleistet: von der Sorge für die unentbehrlichen Handwerke und Gewerbszweige und für alles das, was die niedere Polizei zu verwalten hat, bis zur vormundschaftlichen Pflege der Armen, Kranken, Schutzbedürftigen, während der allgemeine Rechtsschutz und die Vertheidigung nach Aussen dem Staate als solchem, die Pflege der innern Wohlfahrt den vom Staate in Schutz genom-

menen Culturinstituten zu überlassen ist. Dass die Sorge für Kirche und Erziehung allein der Gemeine anheimfalle, ist eine Unvollkommenheit, kein Vorzug der Gemeinezustände, wie sie in Nordamerika, zum Theil auch in der Schweiz, bestehen.

Diese gemeinsamen Interessen machen die Gemeine zu einer juridischen Person mit allen weiter daraus hervorgehenden Rechten und Pflichten. Desswegen:

I. muss die Gemeine ihrer Selbstständigkeit gemäss auch eine vom Staate unterschiedene Verfassung und Verwaltung haben, die in einer selbstgewählten, nicht vom Staate eingesetzten, sondern nur anerkannten (bestätigten) Obrigkeit ihre Spitze findet, welche einen Gemeinerath (Bürgerausschuss) als berathende und mitbeschliessende Behörde sich zur Seite hat. Dies Recht der Selbstverwaltung ist das allgemeine; während es allein von der vorgeschrittenen politischen Bildung des bestimmten Volkes abhängt, welchen Grad der Selbstständigkeit man den Gemeinen überlassen will bei der Wahl ihrer Obrigkeiten, und welchen Umfang der Machtvollkommenheit bei Verwaltung des Gemeinevermögens.

Dabei bleibt weiter zu erwägen, ob nicht auch im Gemeinerathe schon die verschiedenen Stände und Genossenschaften ihre bleibende Vertretung finden sollten, — was im Uebrigen keinesweges Zunftverfassung voraussetzt, — damit auch in der Gemeine der bloss mechanische Aggregatzustand der Bürger verschwinden und der einer Organisation der Interessen hervortreten könne. Dann würde zugleich — und dies ist nicht der geringere Grund, diese Einrichtung zu empfehlen — das Wirken in der Gemeinevertretung die beste Vorschule für die politische Bildung eines Volksabgeordneten werden: — ein Punkt, der im Folgenden noch wiederholt zur Sprache kommen wird.

II. Da die Gemeine als politische Person Recht auf Eigenthumserwerbung hat, besitzt sie auch das Recht es zu verwalten, aber nur im bleibenden, nicht im bloss vorübergehenden Interesse ihrer selbst. Desshalb ist ihre Vermögensverwaltung einer höhern Aufsicht zu unterwerfen, damit sie nicht dem Bedürfnisse der Gegenwart das künftige Wohl der Gemeine opfere. Es ist daher

vollkommen begründet, dass neben der fortdauernden Beaufsichtigung durch eine höhere Behörde auch gesetzlich festgestellt werde, wie weit das selbstständige Verfügungsrecht der Gemeine über ihr Vermögen gehe, und wo sie bei ihren Veräusserungen, Ausgaben, Anlehen u. dgl. der Genehmigung der höhern Behörden bedürfe.

Indem die Gemeine das Recht der Verwaltung hat, besitzt sie auch das Recht der Besteuerung, aber in den gleichen Gränzen der Befugniss, welche sich dort ergaben. Das Budget der Ausgaben und Einnahmen muss veröffentlicht werden, sowohl zur Kundnahme der Besteuerten, als zur Controle der Aufsichtsbehörde.

III. Wie die Gemeine ein eigenthümlicher politischer Organismus ist, so muss auch ein besonderes Gemeinebürgerrecht bestehen, welches sie selbstständig ertheilt und das vom Staatsbürgerrechte verschieden ist. Jeder Staatsbürger soll auch Bürger einer bestimmten Gemeine sein und an deren Rechten und Pflichten theilhaben. Da aber die Gemeinen nicht das Recht haben können, innerhalb des Staates also sich gegen einander abzuschliessen, wie ein Staat gegen den andern allerdings dies Recht hat: so muss durch Gesetzgebung bestimmt werden, unter welchen Bedingungen jede Gemeine jeden Staatsbürger unter sich aufnehmen muss. Diese Bedingungen können nur sein: persönliche Unbescholtenheit („guter Ruf") und der Ausweis der Möglichkeit innerhalb der Gemeine sich ernähren und so an den Lasten und Pflichten eines Gemeinebürgers theilnehmen zu können. Die Untersuchung und Entscheidung darüber steht jedoch nur der Gemeine zu.

IV. Ausser diesen, sie selbst betreffenden Angelegenheiten kommt es ihr noch zu, die locale Administration, aber im Auftrage des Staates und nach den darüber gegebenen allgemeinen Gesetzen, zu besorgen. Dahin gehört die örtliche Polizei, nach ihren verschiedenen Theilen, als Gesundheits-, Gewerbs-, Sicherheits- und Sittenpolizei; dahin die Armenpflege und überhaupt die Sorge für Hülfsbedürftige aller Art. Ob hier nicht die Gemeineverwaltung, wie die des Staates, wohl thun

wird, sich durch freiwillige Genossenschaften, namentlich religiöser Art, unterstützen zu lassen, ist schon früher (§. 124) erörtert worden. Die Sorge für Kirche und Schule gehört nur nach dem Aeusserlichen der Verwaltung ihrer Güter in diesen Umkreis.

V. Die Lebendigkeit und Innigkeit des Gemeinebewusstseins und das Interesse an ihren Angelegenheiten ist die erste Grundlage des Interesses am Staate — zwar die niederste, aber die universalste Form des Patriotismus und der Bethätigung aller Bürgertugend. Innerhalb der Gemeine ist diese zu üben Jedem und immer möglich; für den Staat als solchen etwas Besonderes zu thun ist nur Wenigen und diesen Wenigen nicht immer vergönnt.

Aber auch sonst liegt in diesem localen Verbande von Nachbar zu Nachbar, von Bürger zu Bürger, ein unendlicher Reichthum wohlwollender Ergänzungen und daraus erzeugter Lebensfreuden. Ein „guter Gemeinebürger" zu sein in diesem vollständigen Sinne ist eine der schönsten und menschenwürdigsten Aufgaben: es ist der ganzen Inhalt der sittlichen Idee, eingeschlossen in den bescheidenen Umkreis eines schlichten Bürgerlebens, wie wir das Gleiche früher im Familienleben entdeckten.

B. Die Stände im Staate.

§. 134.

1. Ihr Begriff und ihre Gliederung.

Wie die Gemeine sich auf den Begriff der localen Gemeinschaft und auf die Nähe des Beisammenwohnens gründet: so der Stand auf den Unterschied der geistigen Individualität und des daraus hervorgehenden Lebensberufes, wie auf die durch Gleichmäsigkeit der Beschäftigung erzeugte Gemeinschaft. So reichen der Unterschied der Stände und innerhalb eines jeden die verbindende Gemeinsamkeit seiner Interessen durch den ganzen Staat hindurch, ja noch über ihn hinaus in die menschliche Gesellschaft. (Die Wissenschaftlichen, die Künstler, die Lehrer in weitestem Sinne, sind weniger an einen Staat oder ein Volk geknüpft, als an die Gemeinschaft gleich Strebender und gleich Gebildeter in der ganzen Menschheit.)

I. Nur der Beruf oder die Beschäftigung bildet jedoch einen Stand im Staate, der im Organismus desselben (dies Wort im weitesten Sinne genommen und nicht bloss auf die Regierungsgewalt beschränkt) eine wesentliche und dauernde Einwirkung ausübt, zufolge welcher der Einzelne nicht bloss in der Gemeinschaft, sondern auf bestimmte und anerkannte Weise für die Gemeinschaft lebt. (Der rein wissenschaftliche Forscher, der nicht lehrende Künstler u. s. w. gehört keinem Stande im Staate, sondern der ganzen Culturmenschheit an; aber er hat darum nicht weniger einen bestimmten Lebensberuf.) — Jeder soll einem Lebensberufe, wo möglich auch für den Staat, somit einem bestimmten Stande im Staate angehören. Denn nur im Berufe liegt der feste Anknüpfungspunkt, durch den der „Genius", die geistige Individualität und Neigung eines Jeden, nicht selbstsüchtig in sich verschlossen bleibt, sondern der Gesammtheit ergänzend sich öffnen kann auf eigenthümliche, nur von ihm zu leistende Weise. Wie im Gemeineverbande als die rechte Tugend sich zeigte, dass Jeder wetteifernd mit Allen das Gleiche thue, so ist es die Tugend im Berufsverbande, dass Jeder wetteifernd mit Allen das Eigenthümliche, nur ihm Gelingende, hervorbringe. Dies erzeugt die Würde und Ehre jedes Standes, welche somit wahrhaft sittliche und nur durch Sittlichkeit zu erreichende Güter sind. Wie daher Standes- und Berufslosigkeit unverschuldet das höchste Elend, das Ausgestossensein aus der geistig ergänzenden Gemeinschaft der Genossen wäre: so bleibt sie, selbstgewählt, das höchste Zeichen grämlicher oder stolzer Selbstsucht, oder einer völligen Leerheit und Energielosigkeit des sittlichen Willens. Es ergab sich früher der Satz (§. 96): dass Jeder nur durch eigenthümliche Arbeitsleistung auf sichere und zugleich rechtmässige Weise Eigenthümer werden könne. Ihm schliesst sich hier die Wahrheit an: dass er diese Arbeit nur im Umkreise seines Berufes und Standes finden solle. Nur dadurch ist sie nicht bloss selbstsüchtig auf seine und der Seinigen Erhaltung gerichtet, sondern sie dient zugleich der Gemeinschaft, und der Arbeitende ist sich dieses Dienstes klar bewusst und schöpft aus ihm Muth und

Freudigkeit. Der Fleiss im Berufe und Stande ist erst die sittliche Heiligung der Arbeit und des Eigenthumes.

II. Wie jeder Stand daher seine eigenthümliche Würde und Ehre besitzt, so kommen ihm auch aus demselben Grunde eigenthümliche Rechte zu, welche nur den Ausdruck seines besondern Zweckes in der Gemeinschaft und die Bedingungen seines Vollgedeihens enthalten. „Standesrechte" sind demnach ein ganz allgemeiner und nur dadurch entarteter Begriff, dass man sie bloss bei gewissen, den sogenannten „höhern", d. h. den Geburts- oder erblichen Ständen (dem „hohen" und dem „grundherrlichen" Adel) anerkannte, wodurch diese Rechte zu blossen „Privilegien" herabsanken, die darum rechtswidrig wurden, weil den andern Ständen analoge Rechte entzogen blieben, nicht aber weil sie an sich oder in ihren wahren Gränzen ungerecht wären.

Diese Rechte sind doppelter Art; sie gelten für den Staat, im Systeme seiner Gemeinschaften, und machen einen Theil des öffentlichen Rechtes aus. Jeder Stand, als solcher, hat das Recht der Vertretung seiner bleibenden Interessen im Staate. Aber jedem Mitgliede eines Standes kommen zugleich innerhalb desselben gewisse Befugnisse und Pflichten privatrechtlicher Natur zu, wie sie für den Beruf passen und von ihm unabtrennlich sind. Dass z. B. die verarbeitenden Gewerbe den nächsten Anspruch auf Ankauf des ihnen nöthigen Materials haben, dagegen aber auch verpflichtet sind, für den unentbehrlichen Bedarf der Uebrigen zu sorgen, dies und Aehnliches gehört zu den Rechten und Pflichten eines bestimmten Standes, weil es überhaupt der Ausdruck seines Zweckes im Staate ist. Stahl hat in diesem Sinne auf die Eigenthümlichkeit und den Vorzug des Germanischen Rechts vor dem Römischen aufmerksam gemacht, *) dass es nicht, wie das letztere, bloss gesetzliche Anordnungen über bestimmte Geschäfte gebe, sondern Gesetze für die Personen, welche diese Geschäfte zu ihrem Lebensberuf machen, die für andere Personen nicht gelten, wenn

*) „Philosophie des Rechts" 2. Aufl. II. 2. S. 31.

sie dieselben Geschäfte treiben, — und zwar mit Recht, weil diese Geschäfte als regelmässiger und erklärter Standesberuf eine andere rechtliche Würdigung und Behandlung verdienen, als eine bloss sporadische und zufällige Beschäftigung damit sie verlangen darf.

„Gleich“ daher sind alle Bürger und Stände dadurch, dass jedem von ihnen Standesrechte und Standespflichten zukommen: dies erzeugt aber kein abstract uniformes Bürgerthum — das Idol des heutigen Liberalismus, wodurch er das Gegengift wider die Standesvorrechte gefunden zu haben meint — sondern ein reich gegliedertes Zusammenwirken von gleich berechtigten, bürgerlichen Berufsunterschieden. Diese Unterschiede sind das Berechtigende; indem aber keiner bevorzugt ist vor dem andern, ist dies die wahre, in der Gerechtigkeit liegende Gleichheit für alle.

§. 135.

2. Die Gliederung der Stände.

I. Ihre Gliederung kann nur aus dem allgemeinen Wesen und dem Zwecke des Staates sich ergeben; aber sie richtet sich auch nach der besondern Culturhöhe des Volkes, indem z. B. in einem bloss ackerbauenden auch seine Stände die allereinfachsten Grundverhältnisse zeigen. Das Wesen aller Staatsthätigkeit ist darauf gerichtet, die allgemeine Rechtsordnung und (worin sich für ihn die Idee des Wohlwollens darstellt) die äussere Wohlfahrt für Alle auf immer vollkommnere Weise hervorzubringen: sein absoluter Zweck aber, für den er selber nur Mittel, ist die innere, sittliche Wohlfahrt jedes Einzelnen durch die Vollkommenheit der Gemeinschaften, und umgekehrt, möglich zu machen. So lassen sich in ihrem höchsten Begriffe nur zwei Grundstände denken, wie sie auch im Einzelnen sich gliedern mögen: solcher, die unmittelbar dem Interesse der Gemeinschaft dienen und nur mittelbar dadurch dem eignen: — und solcher, die unmittelbar das eigne Interesse im Auge haben, und nur mittelbar dadurch das allgemeine fördern, — oder die Stände der allgemeinen und der individuellen Interessen. Jener Stand umfasst die, welche mit der Leitung

des Staates und der Wahrung der Cultur des Volkes betraut sind; dieser diejenigen, welche durch Vermögenserzeugung ihren eignen Vortheil suchen, durch dessen Befriedigung aber mittelbar dem Ganzen dienen. So stehen die Stände der idealen und der realen Wirksamkeit nicht nur als Gegensätze sich gegenüber, sondern sie machen durch ergänzendes Zusammenwirken — bewusstlos oder bewusst — allein den höchsten Zweck des Staates möglich: die sittliche Vollkommenheit Aller durch Alle.

II. Die bisherige Eintheilung der Stände — wenn sie nicht etwa bloss historische Geltung haben soll, wie etwa die Standesverhältnisse im ältern Feudal- oder Patrimonialstaate — geht in die unsrige, als die allgemeinere, zurück. So die Eintheilung in „Obrigkeit" und „Unterthanen": sie ist nicht absolut falsch, nur ungenügend im Ausdruck, indem sie theils keinen durchgreifend bezeichnenden Gegensatz bildet, so gewiss die obrigkeitlichen Beamten in anderer Beziehung auch „Unterthanen" sind, theils indem sie einen zu engen Gegensatz aufstellt, so gewiss Lehrer, Geistliche nicht im eigentlichen Sinne der „Obrigkeit", den Staatsbeamten beigezählt werden können. Ebenso ist Hegel's Eintheilung der Stände oder „Corporationen" in den Gegensatz des wesentlich substantiellen, ackerbauenden, und des allgemeinen oder gelehrten Standes, der „sich der Regierung widmet", welche beide den „Gewerbsstand", als den Moment der „Besonderheit", zu ihrer „Mitte" haben,*) theils blosses Product eines unbeholfenen, abstract dialektischen Schematismus, theils sachlich ungenügend, weil der ackerbauende und gewerbtreibende Stand, als die vermögenerzeugenden, zusammen dem Stande der Gelehrten oder der Regierenden gegenüber gestellt werden müssten, während auch der Stand der Gelehrten, „Wissenden", keinesweges bloss sich der Regierung widmet. — Der Sache nach richtig und auch in der Ausführung reichhaltig und tiefgeschöpft ist die Eintheilung der Stände bei Chalybäus**) in den Stand

*) Hegel, Philosophie des Rechts §. 250. 251.

**) „System der speculativen Ethik" II. §. 191—193.

der Urproduction, der industriellen Thätigkeit und der ideellen Production, wenn hier nicht gerade der Beamtenstand übergangen und der weitere, wie mich dünkt, wesentliche Gesichtspunkt unbeachtet geblieben wäre, dass die Stände der realen Vermögens- und der ideellen Production durch ihren natürlichen Gegensatz gerade den höchsten Zweck des Staates, die Vollkommenheit seiner Gemeinschaften, möglich machen. Am Nächsten kommt unserer Auffassung der Stände ihre Eintheilung bei Stahl*) in „öffentliche" und „Privatstände", indem Stahl dabei den Moment der Vermögenserzeugung von der einen, den der Leistung für das Allgemeine von der andern Seite gebührend hervorhebt. Nur scheint uns der Ausdruck „öffentlich" und „Privat" vielleicht nicht ganz bezeichnend, indem die „Privatstände" auch nach Stahl öffentlichen Charakter und Bedeutung im Staate besitzen sollen.

§. 136.

a. Die Stände der allgemeinen Interessen.

Die allgemeinen Interessen im Staate vertritt einestheils der Stand der Staatsbeamten im engern Sinne, welche unmittelbar ihn erhalten oder in seinem Bestande nach Innen und Aussen schützen: — eigentliche Verwaltungs-, Rechts- und Militärbeamten. Von ihnen wird im Folgenden, bei der Staatsverwaltung, zu reden sein. Anderntheils ist es der Stand der Erzieher und der Lehrer in Kunst und Wissenschaft, endlich der Stand der Geistlichen, welchen insgesammt die allgemeinen Culturinteressen anvertraut sind. Diese kann man nicht Staatsbeamte in eigentlicher Bedeutung nennen, weil sie im Dienste einer höhern Gemeinschaft stehen, welcher der Staat selber dient und sich dienstbar weiss. Nur dies haben sie mit den eigentlichen Staatsbeamten gemein, dass ihnen, indem sie in öffentlicher und anerkannter Weise einem bestimmten Culturinteresse sich widmen, vom Staate ebenso der Unterhalt dafür gereicht wird, wie jenen. Damit ist ihnen jedoch begriffsmässig eine weit höhere

*) „Philosophie des Rechts" 2. Aufl. Bd. II. 2. S. 37.

und selbstständigere Stellung im Staate angewiesen, als den blossen Staatsbeamten, wenn die bisherige Praxis auch irrthümlicher oder absichtsvoll schädlicher Weise sie in Abhängigkeit von diesen gebracht hat und hartnäckig darin erhält. Vielmehr sind sie der erste Stand im Staate, eben weil ihr Zweck über den Staat hinausgeht und an die Menschheit gerichtet ist. Sie sind der Stand der Zukunft, des freien, künstlerischen Fortschritts in jedem Zweige der Cultur, und bei unsern factischen Zuständen zugleich die einzige Quelle unserer Rettung vor dem drohenden Untergange, welche nur aus einer umfassenden und völlig erneuerten sittlich-religiösen Volkserziehung hervorgehen kann.

Wir haben nunmehr den Lehrstand, den geistlichen und Beamtenstand besonders zu betrachten.

§. 137.
aa. Der Lehrstand.

Der Lehrstand wirkt in der Sphäre der Litteratur, des Unterrichts und der Erziehung. Wissenschaft und Kunst, Cultur und Erziehung gehen über die bürgerliche Gemeinschaft, den Staat, hinaus und gehören der menschlichen an. Sie sind Selbstzwecke, für deren Erhaltung der Staat das Mittel ist. Dies begründet auch das allgemeine Verhältniss der sie vertretenden Stände zum Staate. Der Erzieher- und Lehrerstand, von der untersten Volksschule bis hinauf zur Akademie der Wissenschaften wie zur Kunstschule, soll selbstständig organisirt und autonom sein, d. h. nur den aus der eignen Mitte hervorgegangenen Gesetzen folgen und keinerlei fremdartige Zwecke dabei (vom Staate oder der Kirche) sich aufdrängen lassen, am Allerwenigsten die einer besondern Politik. Zwar hat der moderne Staat, aus einem unabweislichen Schaamgefühle, es niemals gewagt, laut und öffentlich zu solchen Absichten sich zu bekennen. Aber nur allzusehr ist es seine geheime Neigung gewesen, mit völliger Verkehrung des wahren ethischen Verhältnisses Volksbildung und Wissenschaft zum eignen Dienst oder zu einer bloss

äusserlichen Decoration zu verbrauchen. Der „erleuchtete Despotismus" der staatlichen oder dynastischen Selbstsucht kann heinah nicht anders, weil er der unwiderstehlichen Macht jeder Bildung wohl kundig ist; und so ist es ein herrschender Zug der neuern Regierungspolitik geworden, gewisse Bildungsrichtungen für sich zu benutzen, andere zurückzudrängen, überhaupt Schule, Universität und Kirche zur mittelbaren Propaganda ihrer politischen Absichten zu machen. Dass dies von ihnen selber im Geheimen als unwürdig erkannt werde, davon zeugt das böse Gewissen, mit dem sie jene Absichten stets von sich weisen. Dass es aber auch unwirksam sei, ja gerade den entgegengesetzten Erfolg habe, indem es das allgemeine Misstrauen von Unten nach Oben nur vermehren kann: das wollen sie sich immer noch nicht gestehen!

I. Der erste, an sich schon vollgenügende Zweck des Lehrstandes in Wissenschaft und Kunst ist, beide durch selbstständige Leistungen zu erhalten und unablässig fortzubilden. Hierdurch gehören Wissenschaftliche und Künstler der später zu betrachtenden Culturgemeinschaft an. Vom Staate haben sie in jener Hinsicht nur unbedingte Forschungs- und Mittheilungsfreiheit anzusprechen, welche sich zur gesetzlich anerkannten wissenschaftlichen Pressfreiheit gestalten wird, deren unbedingte Geltung übrigens jetzt am Wenigsten bestritten ist. Aus dem Umfange jener Forschungen und künstlerischen Leistungen bildet sich die Litteratur eines Volkes, einer bestimmten Epoche, eines ganzen Zeitalters, welche in allen ihren Leistungen und Erfolgen über den Staat hinaus der Menschheit angehört. Ihr ethischer Geist stammt aus der „Idee der Vollkommenheit"; er besteht darin, unablässig neuerzeugend und umbildend zu sein; auch der theoretische Irrthum, das künstlerisch Verfehlte schadet dabei keineswegs; es dient als vorübendes Experiment der Wahrheit.

II. Sodann wird jede Erkenntniss und Kunstfähigkeit bestimmtes Culturmittel innerhalb eines Volkes und seiner besondern socialen Bedürfnisse durch den Unterricht. Ein erschöpfendes System der Unterrichtsanstalten aufzustellen kann

nicht Aufgabe der Staatslehre sein: hierher gehört das Verhältniss des unterrichtenden Lehrstandes zum Staate. Auch er ist autonom ihm gegenüber, d. h. er bildet eine alle ihre Abstufungen und Gliederungen umfassende, frei ihre Gesetze und Organisation sich selber gebende Körperschaft, welche in ihrer höchsten, nur aus ihrer Mitte zu nehmenden, späterhin, bei vollständiger Entwicklung ihres corporativen Elementes, vielleicht sogar aus eigner Wahl hervorgehenden Aufsichtsbehörde sich in die Zahl der höchsten Staatsbeamten stellt.

Der ethische Geist des Unterrichts ist wesentlich conservativ, behutsam, Nichts übereilend; denn hier nimmt schon die „Idee des Wohlwollens" Theil, die das Schädliche, Bedenkliche, Zweifelhafte vom Schüler abzuhalten treibt. Nichts, was noch vor die wissenschaftliche Debatte gehört oder was in Erkenntniss und Geschmack irreleiten könnte, sondern nur was in beiderlei Hinsicht als erwahrte Errungenschaft feststeht, verdient in den Kreis des Unterrichts aufgenommen zu werden. Freilich wissen wir, dass zwischen beiden Gebieten objectiv niemals eine scharfe Gränze zu ziehen sei, ebenso dass der Maassstab des Zulässigen ein sehr verschiedener werde je nach den Gegenständen des Unterrichts und nach der verschiedenen Vorbildung des zu Unterrichtenden. Je näher der Unterricht der Erziehung steht, wie in der Volksschule, desto strenger wird der pädagogische Maassstab: je unabhängiger der Unterricht von pädagogischen Rücksichten, wie auf der Universität, desto mehr darf er sich der Sphäre der wissenschaftlichen Debatte, des kritisch zu Verarbeitenden nähern. In der richtigen Auswahl für alle Unterrichtskreise wird gerade das sittlich künstlerische Verfahren des ganzen Lehrstandes und des einzelnen Lehrers bestehen. Dem Staate gegenüber hat er daher auf Unterrichts- (Lehr-) Freiheit zu dringen — nicht zwar im Sinne der obigen unbedingten Mittheilungsfreiheit (I.), sondern der ihm selbst und seinen mitberathenden Genossen zu überlassenden künstlerischen Wahl.

(Man hat in neuern Zeiten, oft gar nicht mit Unrecht, von der schädlichen Selbstüberhebung des Lehrerstandes, namentlich

des niedern, gesprochen, ebenso gegen die unbedingte Unterrichtsfreiheit auf Universitäten sich erklärt, und dem Staate das Recht der Einschreitung dagegen unbedenklich vindicirt. Wir zweifeln, dass dies die ächte, nachhaltige Staatsweisheit gutheissen werde. Denn beide Theile müssen fühlen, dass der Staat bei solchen Fragen auf entscheidende Competenz des Urtheils keinen Anspruch habe, und dass zugleich, da ein gemeingültiges Gesetz über solche Dinge gar nicht möglich ist, der Schein der Willkür dabei kaum vermieden werden könne. Dies verleitet von Seite des Staates zu ungeschickten oder inconsequenten Maassregeln, von Seite des Lehrstandes zu einer oppositionellen Verbitterung, die das Uebel nur verschlimmert, indem sie es aus einem offenen in ein verstecktes verwandelt. Dauernde Hülfe kann hier nur bringen die autonome Organisation des Lehrerstandes in sich selbst und die Pflicht der Aufsicht durch die selbstgewählten Behörden. Hier wird die Einzelwillkür oder der unpraktische Fanatismus entweder zu gerechter Selbstbescheidung kommen oder die ihm gebührende Strafe durch Ausstossung aus dem eignen Stande erhalten.)

IV. Mit der Erziehung tritt der Lehrstand ganz dem Elemente der Familie nahe, ja er vereinigt sich mit ihr oder ergänzt dieselbe. Hier ist die „Idee des Wohlwollens“ Alles; die Vollkommenheit und Fülle des Lehrstoffs tritt zurück und wird nur Vehikel der erziehenden Geistesentwicklung.

Von der Familie hat alle Erziehung auszugehen, indem die Aeltern nicht nur die frühesten, sondern auch die vornehmsten Erzieher bleiben. Ein dem Lehrstande angehörender, künstlerisch ausgebildeter Erzieher tritt nur als Gehülfe hinzu oder in Ermangelung der Aeltern sucht er diese zu ersetzen in Erziehungsanstalten, die grössere ,künstlich geformte Familien darstellen. Hier also ist das Verhältniss zum Staate am Allerwenigsten verwickelt oder zweifelhaft. Ihm bleibt nur die allgemeine, aber hochwichtige Pflicht der Sorge für Volksbildung, um tüchtige Aeltern zu erziehen, aber ebenso für Bildung guter Erzieher in Lehrerseminaren, und für Errichtung öffentlicher Erziehungsanstalten und Waisenhäuser. Ueber dies Alles erstreckt sich

endlich sein obervormundschaftliches Recht (§. 122), dessen Ausführung jedoch, nach dem von uns durchgängig empfohlenen Systeme der Staatsweisheit, in einem gebildeten, zugleich von Gemeingeist erfüllten Volke weit besser Familienräthen oder Gemeineältesten übergeben wird, als dem oberflächlichen Mechanismus eines „Pupillencollegiums" oder „Consistoriums".

§. 138.

bb. Der geistliche Stand.

Der Geistliche wirkt in dreifacher Sphäre: als Lehrer im weitesten Sinne, als Seelsorger und als Verwalter des religiösen Cultus. In allen diesen Beziehungen ist er auf ein Gebiet verwiesen, welches, wie das des Lehrers, vom Staate unabhängig ist und an innerer Wichtigkeit ihm vorausgeht. Ja er hat Interessen zu vertreten, die selbst die besondern Culturformen überschreiten und auf die schlechthin höchste und universalste Gemeinschaft gerichtet sind, in welcher die reine Idee der Menschheit sich zu realisiren sucht. Zur Idee des „Wohlwollens" tritt hier nämlich eine neue, die Idee der „Gottinnigkeit". (§. 18, I. III.)

Seinem Wesen nach reiht sich der geistliche an den Lehrstand, nicht nur wegen der hohen vielseitigen Bildung, die der rechte Seelsorger gebildeten Laien gegenüber jetzt immer nöthiger hat, sondern weit mehr noch, weil sein Wirken, wie das des Lehrers, ein rein geistiges, auf freies Ueberzeugen gerichtetes ist. Er hat keine andern Waffen, darf keine andern wünschen, als die „Waffen des Lichts". Endlich steht er auch mit dem Lehrstande in steter Wechselwirkung, — die aber nie in Unterdrückung der Selbstständigkeit des einen Standes durch den andern übergehen darf, — indem die rechte Erziehung nur auf religiöser Grundlage beruht, umgekehrt die wirksame Seelsorge nur an tüchtige Erziehung anknüpfen kann.

I. So gebührt dem geistlichen Stande auf ganz analoge Weise, wie dem lehrenden, das Recht einer selbstständigen Organisation: oder vielmehr — nach dem historischen Bestande hat die Kirche, wenigstens katholischer Seits, diese Orga-

nisation schon längst sich gegeben, und es muss vielmehr behauptet werden, dass eine solche in analoger Weise auch dem Lehrstande zu gönnen sei. Von der Gesammtorganisation der Kirche und des geistlichen Standes daher, so wie vom allgemeinen Verhältniss ihrer Rechte im Staate wird später zu reden sein. Hierher gehört die Betrachtung einer Collision zwischen Staat und Kirche, deren Möglichkeit nicht bestritten werden kann, weil beide auf demselben Gebiete unmittelbar praktisch in einander greifen: ein Verhältniss, das zwischen Staat und Lehrstand nicht stattfindet.

II. Es tritt nämlich bei der Wirksamkeit des Geistlichen ein specifisch neues Element zu dem des Lehrers hinzu, das mit dem Staate in Widerstreit treten kann, gegen dessen feindliche Einflüsse dieser daher den Selbtschutz sich vorbehalten muss.

Durch Seelsorge und Predigt war dem Geistlichen zu allen Zeiten ein grosser Einfluss auf die Gesinnung seiner Gemeine eröffnet. Dieser muss stets ihm verbleiben; ja wo er gesunken ist, wie dies unläugbar in weiter Verbreitung gefunden wird, da soll er wieder belebt werden durch die rechten geistigen Mittel. Der Geistliche soll der eigentliche Vertrauensmann sein in allen menschlichen Angelegenheiten: Berather, Tröster und Helfer im weitesten Sinne. Ein Solcher, oder vielmehr ein ganzer, wohlgegliederter Stand von Solchen, ist in einem gläubig vertrauenden Volke des grössten, innerlich unwiderstehlichen Einflusses fähig. Hier nun liegt der Reiz einer Verlockung, die der eigentliche Keim des „Bösen“ in allen kirchlichen Dingen geworden ist. Diese Neigung hat zu allen Zeiten jene hierarchischen Bestrebungen erzeugt, die auf's Tiefste zu brandmarken sind, weil sie das ächte sittliche Verhältniss der Religion geradezu auf den Kopf stellen, indem sie durch innere geistliche Mittel die rein äusserliche Macht der Kirche zu erhöhen trachten; in offenbarer Analogie zu der gleich verkehrenden Richtung des Staates, wenn er Cultur und Erziehung, für deren Dienst er bestimmt ist, zu Knechten seiner Interessen herabsetzt (§. 137). Diese doppelseitige Selbstsucht hat von je alle Conflicte zwischen Kirche und Staat erzeugt, während beide in ihrer sachgemässen Wirksam-

keit sich haltend, niemals in Kampf mit einander gerathen können.

Wie diesem Kampfe im Einzelnen abzuhelfen sei, gehört weniger in die Ethik, als in die Politik, weil die Maassregeln dabei sich nur auf die Verfassung der bestimmten Kirche, wie des bestimmten Staates gründen können. Nur an einen wichtigen Umstand ist hier zu erinnern. Der moderne Staat missgönnt und beeinträchtigt der Evangelischen Kirche die Entwicklung oder die Erstarkung ihres corporativen Elements, weil er fürchtet, dass bei ihr ein ähnliches Umschlagen in hierarchische Gelüste stattfinden werde, wie dies zu allen Zeiten in der Katholischen Kirche bemerkbar gewesen. In jener wird es nicht aufkommen können, wenn man bei Organisation der kirchlichen Gemeinen dem Princip der Gemeinevertretung das gehörige Gewicht giebt: in dieser wäre es längst zurückgedrängt worden, wenn man katholischer Seits sich entschliessen könnte, was vor und seit Febronius viele erleuchtete Katholiken angestrebt haben, das Episkopat zu stärken und selbstständige Landeskirchen zu errichten.

III. Hier genügt es, das allgemeine und unverrückbare Verhältniss festzustellen, nach welchem alle jene Conflicte zu beurtheilen sind.

Sucht der Geistliche als Einzelner oder als Stand, sich Einfluss auf Staatsangelegenheiten zu verschaffen:*) so hat er damit wider seinen wahren Beruf gehandelt, er hat ein Doppelunrecht begangen, gegen den wahren Geist seines Standes, wie gegen den Staat, der ihm Vertrauen schenkte. Für seine wahre Wirksamkeit existirt kein Staat mit besonderer Verfassung und zu politischer Parteinahme, ebenso hat er nie mit dem Staatsbürgerthum, sondern nur mit der Sittlichkeit eines Jeden in menschlichen Verhältnissen zu thun. In jener Ueberschreitung hat der Geistliche daher ein bürgerliches Vergehen begangen, für welches er nach dem bestehenden bürgerlichen Ge-

*) Wie z. B. behauptet wird, dass in gewissen deutschen Staaten von Seite einzelner katholischen Geistlichen durch den Beichtstuhl auf die Abgeordnetenwahlen eingewirkt worden sei.

setze bestraft werden muss, wie jeder andere Staatsbürger. Aber wenn der Staat „Gewissenszwang" ausübt? Eigentlich genommen vermag der Staat die Gewissen gar nicht zu zwingen; auch ist Neigung zu kirchlichen Bekehrungen wohl für immer bei ihm erloschen und der Gewissensdruck kommt jetzt von ganz anderer Seite! Aber auch bei Ueberschreitung des Staates darf diese nicht erwiedert werden von einem Stande, der ein Vorbild sittlicher Besonnenheit und des Gehorsams gegen die Staatsgesetze bleiben soll. Hier hat er als Glied der Kirche nur das Recht, öffentlich und auf verfassungsmässigem Wege Protest wider jene Beeinträchtigung einzulegen.

§. 139.
cc. Der Beamtenstand.

Jenen beiden öffentlichen Ständen tritt der Stand der eigentlichen Staatsbeamten („Staatsdiener") gegenüber. Begrifflich unterscheidet er sich von jenen dadurch, dass er, obzwar nicht minder öffentlich, doch ganz der unmittelbaren Erhaltung des Staates gewidmet ist und so in engerem Kreise waltet oder untergeordnetere Interessen vertritt, als jene Stände, welche sich der allgemeinen Cultur und der innern Wohlfahrt des Volkes widmen. Mögen beide Sphären in einzelnen Zweigen sich nahe berühren, in gewissen Individuen sich begegnen, — wie der Naturforscher und Arzt dem Bergbau oder den Medicinalanstalten des Staates vorstehen kann oder der Seelsorger den äussern Angelegenheiten seiner Kirche zugleich sich zu widmen vermag: — dennoch liegen beiderlei Richtungen so weit auseinander, dass sie nicht verwechselt oder vermischt werden können. Aeusserlich sichtbar kann dieser Unterschied freilich erst dann hervortreten, wenn der Schule und Kirche die völlige Autonomie und Selbstorganisation innerhalb des Staates gegönnt ist, wovon bereits gesprochen worden.

Die Staatsbeamten in diesem engern Sinne sind entweder dem Schutze und der Erhaltung des Staates von Innen und Aussen gewidmet — Regierungsbeamte mit Einschluss der Militärstellen — oder sie haben das bestehende Recht zu

schützen — Justizbeamte. Zwischen beiden besteht der durchgreifende Unterschied, dass den Regierungsbeamten die eigentliche Erhaltung des Staates durch Gesetze und Verordnungen oder durch zweckmässige Ausführung derselben obliegt. Daher sind sie einestheils mit der gehörigen Amtsgewalt bekleidet, um innerhalb ihrer Sphäre ihren Anordnungen Gehorsam und folgerichtige Ausführung zu verschaffen; andrerseits sind sie aber zugleich für ihre Handlungen und die ganze Verwaltung ihren Vorgesetzten und der öffentlichen Meinung verantwortlich. Sie stellen die immer neu sich gestaltende, besonnen künstlerische Seite der Regierungsthätigkeit dar, und ihre Virtuosität besteht eben darin, das Zweckmässige zu wählen und im Umkreise des Veränderlichen mit Geschick sich zu bewegen.

Anders bei dem Justizbeamten. Dieser hat keine Macht zu freier Anordnung veränderlicher Maassregeln, sondern seine Bestimmung ist, das bestehende Recht mit unerschütterlicher Gleichmässigkeit und nach festen Rechtsregeln zu handhaben. Desshalb steht er auch über den einzelnen Befehlen des Staates: er ist in seinen Entscheidungen nur seinem Gewissen verantwortlich. Dies ist der wichtige Gesichtspunkt, der in allen Staaten von ausgebildetem Rechtsbewusstsein dazu geführt hat, die Functionen der administrativen und der rechtsprechenden Beamten völlig von einander zu trennen. Das Recht ist das Durchgreifende, Unantastbare, dessen Richterspruche der Staat in seinen einzelnen Regierungshandlungen selber unterworfen ist.

§. 140.

b. Die Stände der individuellen Interessen.

Erwerb, Vermögenserzeugung für sich selber, ist der unmittelbare Inhalt und Zweck ihrer Thätigkeit; nur mittelbar dienen sie dadurch der Staatsgemeinschaft und dem öffentlichen Wohle. Sie bilden damit die materielle Grundlage des Staates, weil ohne ihre Arbeitserzeugung der Staat die ihm nöthigen Einkünfte nicht beschaffen könnte für die höheren und allgemeinen Interessen. (Die Wichtigkeit dieses Verhältnisses hat daher in der Theorie vom Staate die zwiefache Einseitigkeit erzeugt:

entweder den Staat als blosse Schutzanstalt für die Eigenthümer und Erwerbenden anzusehen, so dass diese, als Gemeinheit zusammengefasst, die Eigenthümer des (Staats-) Gebietes sind: die Th. Schmalz'sche und anderer Physiokraten Staatslehre.*) Oder der Staat (Monarch) ist absoluter Eigenthümer alles Grundes und Bodens und hat daher über die Einkünfte daraus unbedingt zu verfügen: die Rechtsansicht des Patrimonialstaates, verbunden mit Hobbes'schen Grundsätzen über die unbedingten Rechte des Monarchen.)

Vermögenserzeugung im Staate ist nur auf dreifache Weise möglich: theils indem die Naturproducte unmittelbar erzeugt (*foetura*) und auf ihre Erzeugung das Vermögen gegründet wird: — Stand der Urproducenten. — Theils indem die Naturproducte umgeformt und zu besonderm Gebrauche verarbeitet werden, um dadurch höhern Werth und Zweckmässigkeit zu erhalten: — Stand der formirenden Erwerbsthätigkeit (Gewerbe). Theils indem im weitern Verkehr der Bedürfnisse die Naturproducte und Fabrikate nach ihrem allgemeinen Werthe durch Kauf und Verkauf unter einander compensirt werden: — Stand der vertreibenden Erwerbsthätigkeit (Handel).

§. 141.

aa. Stand der Urproducenten.

Ackerbau und Viehzucht, an die sich weiterhin Forstbau und Jagd, Fischfang, Bergbau und Hüttenwesen anschliesen, sind die primitiv erzeugenden Thätigkeiten. Auch sind jene beiden die einfachste Grundlage der Production, weil der Einzelne mit seiner Familie schon hinreicht, sie zu betreiben, während die übrigen Arten der Fötur, welche umfassendern Besitz nöthig machen, zweckmässiger grössern Gemeinschaften, endlich dem Staate überlassen werden, der hiermit gleichfalls unter die Urproducenten tritt.

I. Insofern Ackerbau und Viehzucht auf unmittelbarer kör-

*) Vergl. „Ethik" Bd. I. S. 67. f.

perlicher Arbeit beruhen, hat sich ihnen ausschliesslich ein Stand zu widmen, der Bauernstand, welcher damit der elementare, grundlegende, der erste Stand im Staate ist, in doppeltem Sinne, sowohl weil er der frühste war, als weil er der unentbehrlichste ist. Wohlhabenheit des Bauernstandes daher ist die Grundlage zur Stärke des Staates und die Stütze des ächt conservativen Geistes in ihm. Zum Begriffe der Wohlhabenheit gehört jedoch, dass jedes Bauerngut wenigstens so gross sei, um einer Familie unter allen Verhältnissen, auch des Misswachses, einen gesicherten Lebensunterhalt anzubieten. Dagegen ist derjenige, welcher als Erbpächter oder Colone nur einen fremden Boden bebaut und einen Theil des Ertrages in Zehnten und andern Gefällen dem Grundherrn zu überlassen hat, eigentlich nicht der rechte Bauer, auf den der Staat sich stützen, dem er das wichtigste Interesse anvertrauen kann. Wer nicht frei und Herr seines Bodens ist, hat auch keinen nachhaltigen Eifer, in der Cultur desselben fortzuschreiten, noch weniger den Trieb zu Verbesserungen irgend einer Art. Dies ist der Grund des starren, stockenden Zustandes, der Jahrhunderte lang auf Europa's Bodencultur und bäuerlichen Verhältnissen lastete, wenn wir sie vergleichen mit dem Aufschwunge derselben in Belgien und in Nord-Amerika.

II. Hierzu kommt noch ein Weiteres. Zur ausgebildeten Landwirthschaft und zum rationellen Ineinandergreifen aller Zweige derselben ist ein grösserer Gütercomplex durchaus erforderlich, als der auf gewöhnlichen Bauergütern gefunden werden kann. Und so sind die Anforderungen der rationellen Landwirthschaft jetzt eigentlich auf einem Punkte angekommen, der die bisherigen factischen Zustände des Grundbesitzes durchaus überwächst und in der Zukunft sie ihrem Untergange entgegenführen muss. Die bisherige Geschichte des Grundbesitzes lässt sich nämlich in die beiden gleich schädlichen Gegensätze zusammenfassen: Anhäufung desselben in erblichen Majoraten mit Unauflöslichkeit, was die schon beschriebene nachtheilige Folge stockender Cultur haben musste; und in Ablösung dieses Uebels nunmehr die unbedingte Zersplitterung des Grundeigenthums in so kleine Par-

cellen, dass das Ackerbauproletariat nahe ist und auch eine rationelle Bewirthschaftung des Bodens unmöglich wird.

III. Hier kann nur eine ganz neue Organisation des Grundbesitzes helfen. Stahl will auf dem Wege der Gesetzgebung den Stand der kleinen selbstständigen Bauern erhalten sehen und daneben grössere Rittergüter mit erblichen Familien und Erbpächtern, deren Verhältniss gleichfalls durch die Gesetzgebung des Staates vor jeder Willkür und Bedrückung sicher gestellt werden soll.*) Dabei fügt er hinzu, es sei ein grober Irrthum der Gegenwart, den Colonen überall nur als einen gedrückten Eigenthümer zu betrachten, während er in der That meist ein begünstigter Pächter sei. Wir wollen dies glauben, ohne doch darum in seinem Vorschlage mehr sehen zu können, als ein vorläufiges Palliativmittel, um dem von dieser Seite einreissenden Verderben die nächsten Schranken zu setzen. Je mehr jedoch bei dem steigenden Zuwachs der Bevölkerung es nöthig werden wird, den Boden auf möglichst rationelle Weise zu benutzen, und so viel Familien als möglich einen gesicherten Antheil am Gewinne zuzuwenden: desto mehr wird man dazu hingedrängt, die bisherige theilweise Zerstückelung und theilweise Anhäufung — beides nach ganz zufälligen Verhältnissen regellos entstanden — gleicher Weise verschwinden zu lassen und die Gestaltung grösserer, nach rationellen, landwirthschaftlichen Gründen gebildeter Gütercomplexe zu befördern, welche auf ebenso rationelle Weise durch Ackerbaugesellschaften bewirthschaftet und so zum höchsten Ertrage der Cultur gebracht werden können. Dass dies System auch im Grossen nicht unausführbar sei, wird durch die einzelnen landwirthschaftlichen Colonieen in Frankreich, Belgien und England erwiesen, für welche wir schon Zeugnisse angeführt haben (§. 97, S. 92, Note). So weit wir davon entfernt sind, über das Technische der Frage hier ein Gutachten abgeben zu wollen, so leuchtet doch aus allgemeinen Gründen ein, dass der Gedanke der Association auch in dieser Richtung einmal durchgreifend ver-

*) Rechtsphilosophie II. 1. S. 50. 51.

sucht werden muss. Er würde, langsam und ohne Gewaltsamkeit gefördert, auf unmerkliche Weise die gründlichste und segensreichste Umgestaltung des Grundbesitzes herbeiführen und einen nicht kleinen Theil der socialen Frage lösen.

IV. Wie sich übrigens nebenbei ergeben, hat ein Erbadel, im Besitze grosser „Rittergüter" und nur auf gewisse ausschliessend berechtigte Geschlechter eingeschränkt, für den Stand des Grundbesitzes wenigstens kein Interesse. Auch das „conservative Element", die Neigung sorgfältigen Bewahrens ererbter Besitzthümer und Rechte, kann nicht stärker im Adel vertreten sein, als im freien Besitzer eines Bauerngutes oder in jedem Andern, welchem Mitantheil zukommt an irgend einem grössern Eigenthume, und wenn es der Rentenantheil an einem industriellen Unternehmen wäre. Auch der Geist der Familie, die Ehre des Namens pflanzt sich nicht bloss in jenen Geschlechtern fort; und so erscheint der Erbadel bis jetzt nicht zwar als etwas Auszutilgendes oder Unerträgliches — wohl aber als ein in seinem gegenwärtigen Bestande bedeutungs- und zweckloses Institut. Ob er für die Staatsverfassung einen besondern Werth erhalte, wird die folgende Untersuchung ergeben.

§. 142.

bb. Der Stand der formirenden und der vertreibenden Industrie (Gewerbe und Handel).

Die Gesammtheit dieser Beschäftigungen können wir als „industrielle Production" bezeichnen, indem sowohl durch formirende Verarbeitung, wie durch zweckmässige Verbreitung im Handel dem Stoffe ein höherer, in's Unendliche zu steigernder Werth beigelegt wird, welcher nur durch Intelligenz und Fleiss (*industria*) zu erwerben ist. Darin liegt die ethische Bedeutung dieser Beschäftigungen. Wenn die Urproduction in Stätigkeit, Geduld und Ausdauer bei der Arbeit, im Festhalten am Besitze und in allen conservativen Tugenden ihren ethischen Charakter hat (§. 141, I.): so ist es hier auf gleichfalls berechtigte Weise das Gegentheil; rastlose Steigerung der Geschicklichkeit und dadurch Wetteifer, kurz Fortschritt und Beweg-

lichkeit macht den Grundcharakter dieser Thätigkeiten aus. Und wie dort Abstammung und die Stabilität eines lange ererbten Grundbesitzes in ihrem natürlichen Werthe hervortreten und einen Geburtsstolz erzeugen können, der im „Adelsstolze“ typisch geworden ist: so macht sich hier die erworbene Ehre des Namens geltend. Das Talent des Erwerbens, der Reichthum an Geld und „Credit“, erzeugt den gleichfalls typischen „Kaufmannsstolz“, welcher an sich ebenso wenig unberechtigt ist, wenn er auf dem Zeugnisse des Fleisses und der Geschäftseinsicht beruht, wie jener, wenn er etwa den edeln Familiengeist eines berühmten (wenn auch nicht gerade „adlichen“) Namens treu fortzupflanzen strebt.

I. Gewerbe ist vom Handel unabtrennlich, weil die immer mehr zur Fabrication sich hinaufsteigernden Handwerke auf den Vertrieb im Grossen sich richten, mithin der Vermittlung des Handels bedürfen. Dieser ist in seiner Thätigkeit ein schrankenloser, allumfassender und allvermittelnder: er tritt überall ein, wo ein Bedarf sich regt, und kann dadurch jeden Gegenstand zur Waare machen. Damit erhält der Handel, richtig erfasst, eine tiefe ethisch-sociale Bedeutung. Er ist es, an dessen individueller Gestaltung stets ermessen werden kann, ob das rechte Maass in Urproduction und Gewerbethätigkeit inne gehalten wird, wo die alten Quellen der Industrie versiegen, wo neue zu eröffnen sind. So wirkt er unwillkürlich und wie von selbst warnend oder anspornend; denn er ist der einzig richtige Gradmesser des zunehmenden oder abnehmenden Wohlstandes, der staatswirthschaftlichen Harmonie oder Disharmonie in einem Volke; und auch bis auf das Kleinste, bis auf den Detailhandel herab ist er der treueste Abdruck des Bedürfnisses und der Wegweiser des Absatzes: er soll jeder industriellen Thätigkeit zur steten Controle dienen. (Beispiele davon ergaben sich schon früher: §. 97.)

II. So sehr Gewerbe und Handel auf einander angewiesen sind: so sehr stehen sie mit ihrem eigenen Bedürfnisse gegenseitig in Conflict. Der Handel will allseitiger und unbeschränkter Beherrscher des materiellen Verkehrs sein, über die Gränzen des Staates, ja des Welttheils hinaus. Er erstrebt unbedingte Frei-

heit des Handels, Befreiung von allen Einfuhr-, Durchgangs- oder Ausfuhrzöllen, von privilegirten Stapelplätzen, von Controlen irgend einer Art. Umgekehrt müssen Gewerbe und Fabrication den Bereich ihres Absatzes so viel als möglich zu sichern suchen vor auswärtiger Concurrenz: *Prohibitiv-*, wenigstens *Schutzzölle* sind ihr natürliches Begehren. Und so stehen gerade im gegenwärtigen Augenblicke die beiden entgegengesetzten Systeme des *Freihandels* und der *Schutzzölle* theoretisch und praktisch im eifrigsten Kampfe.

Aber ihre Collision ist keine unlösbare und definitive. Der Handel eines Landes kann in seinem letzten schliesslichen Interesse selber nicht unbedingte Handelsfreiheit wollen, so lange dadurch die Industrie und der innere Wohlstand des Landes gefährdet wird; in gleichem Verhältnisse der steigenden Armuth würde der Absatz im Lande abnehmen und gefährdet werden. Der Handel, wenn er seinen eignen bleibenden Vortheil würdigt, wird *angemessene Schutzzölle billigen*, so lange die Industrie des Landes der fremden Concurrenz noch nicht völlig gewachsen ist. — Umgekehrt die Gewerbsthätigeit eines Landes kann in ihrem eignen, schliesslichen Interesse nicht ein *Prohibitivsystem* wollen, weil damit der Sporn des Fortschreitens und der Verbesserungen hinwegfiele und im erlangten *Monopole* der ganze Geist der Gewerbsthätigkeit erlahmte. Sie wird nur Schutzzölle in dem Maasse wünschen, dass ihre Betriebsamkeit erhalten, nicht aber erstickt wird: also Schutzzölle, deren *Verringerung* in Aussicht steht, mit dem *endlichen Ziele der völlig freien Concurrenz*. Diese muss die Gewerbsthätigkeit eines Volkes zuletzt selber wünschen, damit es, nachdem ihm die Concurrenz des andern im eignen Lande nichts mehr schaden kann, nunmehr sich selber den Welthandel eröffne, wodurch die völlige Ausgleichung der *Handels-* und *Gewerbsinteressen* auf wahrhaft sittliche Weise, auf den Trieb *innerer Vervollkommnung* gegründet, erreicht wäre.

III. In der Gewerbsthätigkeit hat sich neuerdings an die Stelle des (eigentlich veralteten) Gegensatzes von *Zunftzwang* und *Gewerbefreiheit* ein tiefer greifender und weit wichtigerer

Gegensatz eingestellt zwischen Manufactur (Verfertigung eines vollständigen Arbeitsproductes durch einen einzigen Arbeiter) und Theilung der Arbeit. Jene wird vorzugsweise in den eigentlichen „Handwerken", diese in den Fabriken dargestellt und hier durch das Maschinenwesen in's Grosse getrieben. Die Manufactur gewisser Gewerbszweige ist dabei in Gefahr zu Grunde zu gehen oder ist eigentlich schon zu Grunde gegangen, wie statt alles Andern die Handspinnerei und Handweberei in manchen Gegenden Deutschlands den Beweis davon liefern.

So wenig es uns einfallen kann, auch in dieser Frage ihre technische Seite zu behandeln, so ergiebt sich doch aus unsern allgemeinen Grundsätzen der folgereiche Satz: dass die Manufactur (in jenem von uns bestimmten Sinne) ganz aufhören und das Princip einer Theilung der Arbeit, d. h. Association, als das rationellere, auch in den eigentlichen Handwerken an deren Stelle zu treten habe. Erst dann wird es möglich sein — was wir als die erste Pflicht jedes Gemeinwesens erkannt haben — durch vernünftige Organisation der Handwerksthätigkeit auch in dieser Sphäre jeder Arbeit das Recht auf „Eigenthum" zu sichern. Schon oben (§. 97) haben wir für die Handwerke auf gemeinsame Arbeitswerkstätten hingewiesen; wie denn überhaupt alles dort Gesagte über die Organisation der Handwerksinnungen hierher gehört. In jenen Werkstätten wäre nun die Theilung der Arbeit, sofern ihr die Eigenthümlichkeit des Handwerks entspricht, auf das Fördersamste zu organisiren, wodurch die Virtuosität und die Wohlfeilheit des Arbeitsproducts, also der gemeinsame Gewinn aus demselben, sich in's Unbedingte steigern liessen.

IV. Aber auch in der Fabrikindustrie mit Maschinenbetrieb, welche eigentlich nur eine in's Grosse angewendete Theilung der Arbeit zwischen der bewusstlos-zweckmässig wirkenden Natur und der zwecksetzenden Thätigkeit des Menschen darstellt, — auch hier muss das grosse Princip des Gesellschaftsvertrages und des gemeinsamen Gewinns zur Geltung kommen, wie wir es früher (§. 97) für alle Erwerbsgemeinschaften aussprachen. Auch der Fabrikarbeiter soll zum Miteigenthum gelassen

werden und nicht bloss abhängiges Werkzeug in der Hand des Unternehmers sein, von dem mit seinem Solde seine ganze precäre Existenz bisher abhängig ist. Dies Verhältniss auf praktisch haltbare Weise festzustellen, ist eine der wichtigsten, freilich aber auch schwierigsten Aufgaben der gegenwärtigen Staatswissenschaft. Sie hat nämlich dabei noch eine andere Seite ins Auge zu fassen. In der Theilung der Arbeit liegt auf der einen Seite eine Quelle des Gewinns, auf der andern eine eigenthümliche Gefahr für die arbeitende Classe. Die monotone Eingeschränktheit einer engen, gleichmässigen Beschäftigung mechanisirt den Geist und macht zuletzt auch den Körper unfähig zu jeder andern Leistung. Der Einzelne ist eigentlich selbst nur Theil einer aus vielen Arbeitern zusammengesetzten belebten Maschine: wie alle Einseitigkeit der Lebensweise verkümmern lässt, so diese am Meisten. Hier eröffnet sich daher eine neue und noch in steigender Wirkung begriffene Quelle der socialen Unvollkommenheit. Die ökonomische Lage der Fabrikarbeiter lässt sich verbessern; nicht so leicht ihre geistig sociale. Wir wissen dafür vorerst keine vollständige Abhülfe, weil die Theilung der Arbeit einen zu wichtigen rationellen Gedanken enthält, um ihn wegen jenes beiläufigen Nachtheils ganz aufzugeben. Wir finden eine theilweise Abhülfe nur darin, dass die Dauer der Arbeit auf mässige Zeiträume gesetzlich eingeschränkt und dem Arbeiter durch sonstige Pflege und Erholung ein geistiges Gegengewicht für jene unvermeidliche Entbehrung bereitet werde. (R. Owen und seine Schule in England hat besonders auf die Mittel zur geistigen Bildung der Fabrikbevölkerung grosse Aufmerksamkeit verwendet. Sie hat eine Abhülfe besonders in drei Mitteln gefunden: ausser der gesetzmässig festgestellten Verkürzung der Arbeitszeit, in Sonntagsschulen und Lesevereinen, und in der möglichsten Verbreitung der Grundsätze der Mässigkeitsgesellschaft. Ein gesund praktischer Anfang, der auch bei uns Nachahmung verdient, zum Theil schon gefunden hat!)

V. Standlos im Staate sind die Rentenirer und die Tagelöhner, welche nur von ihren Capitalien oder von ihrer unbestimmten Arbeit leben. Sie laufen als die Geniessenden („*fruges consumere nati*") oder als die Dienenden neben den

andern Ständen her und bilden so die unterste Region in der Staatsgemeinschaft, machen daher auch kein nothwendiges Glied derselben aus: sie sind das Ueberflüssige oder das allgemeine Gesinde ausserhalb der Familie.

Ebenso stehen Privatlehrer, praktische Aerzte, Apotheker, Rechtsbeistände und was diesen verwandt ist, zwischen dem Gelehrten- und dem Gewerbsstande. Desshalb ist einerseits öffentliche Prüfung ihrer Fähigkeit anzuordnen, um sie zur Praxis zuzulassen, — wie ja auch Jeder, der in eine Gewerbsinnung aufgenommen werden will, eine ähnliche Prüfung bestehen soll (§. 97): — andererseits sind ihnen, dem Gewerbsrecht entsprechend, gewisse rechtliche Schranken für ihren Erwerb aufzuerlegen: eine Tax- und Deservitenordnung für Aerzte und Rechtsbeistände, eine Aufsicht über Privaterziehungsanstalten und Apotheken, und Aehnliches.

Drittes Capitel.

Der Organismus der Staatsverfassung und Verwaltung.

§. 143.

Allgemeiner Begriff und Eintheilung.

Im vorigen Capitel ist die Scheidung des Volkes in Gemeinschaften und Stände nachgewiesen worden, deren eigenthümliche Interessen theils sich bekämpfen, theils sich unterstützen, im Ganzen aber und in's Gleichgewicht gebracht, sich wechselseitig fördern und ergänzen. Hier nunmehr ist zu zeigen, wie sie alle von der ordnenden Einheit des Staates durchdrungen und dadurch jene wirksame Harmonie in ihnen hervorgebracht werde. Indem der Staat jedem Einzelnen und jeglicher Gemeinschaft, ihrem objectiven Zwecke entsprechend, die Sphäre ihres „innern Rechtes“ (§§. 10, III. 81, I. 82.) anweiset und wahrt; indem er ferner, der eigenthümlich ihm zukommenden Darstellungsweise des „Wohlwollens“ gemäss (§. 125, II.), die äussere Wohlfahrt Aller durch seine allgegenwärtige Hülfe sichert: wird er das universale Mittel der inneren Wohlfahrt oder der sittlichen Vollkommenheit Aller, d. h. der immer vollendetern Darstellung

der ethischen Ideen in jedem Einzelnen und in jeder Gemeinschaft. Dadurch reicht aber der Staat vom Untersten bis in's Höchste, er vermittelt die äusserlichsten Bedingungen mit dem absoluten Ziele: er erzeugt in seinem Schoosse jenen sittlichen Geist der Gemeinschaft, den unablässig sich steigernden sittlichen „Allgemeinwillen" (§. 81, II.), welcher immer intensiver die „Idee der Menschheit" zu verwirklichen sucht in jedem einzelnen Menschenverhältniss, wie in den umfassendsten Gemeinschaften.

I. Seit Hegel's Philosophie ist es ein Lieblingswort der Zeit und eine banale Phrase geworden, dass der Staat ein „sittlicher Organismus" sei. Hegel aber und die Seinigen verstehen dies so — freilich mehr aus Unklarheit über den eignen, von ihnen angeregten höhern Gedanken, als aus bewusstem Widerstreben gegen die eigentliche Wahrheit, — dass die Staatsverrichtungen selbst diesen Inhalt der Sittlichkeit ausmachen, weil sie die einzelnen Subjecte in den Dienst eines allgemeinen Interesse, in den Gehorsam gegen die objective Sittlichkeit versenken, welche in den Gesetzen und Anordnungen des Staates sich ausspricht. Dies erzeugt jedoch jenen falschen Staatsabsolutismus, gegen welchen anzukämpfen ein Hauptzweck des gegenwärtigen Werkes ist. Sittlicher Organismus wird der Staat nur dadurch, wenn er die äussern und innern Bedingungen erfüllt, unter denen es jedem Einzelnen, seinem „Genius" gemäss, möglich wird, sich zur Sittlichkeit zu erheben, jeder Gemeinschaft, ihrer eigenthümlichen Bedeutung gemäss, ihren sittlichen Zweck hervorzubringen. Kurz der Staat ist Mittel, ist Organismus des Rechts und der Wohlfahrtsthätigkeit, um dadurch die selbstständige Sittlichkeit in Jedem möglich zu machen und zu erhalten. Desshalb ist er nach seinem bisherigen factischen Bestande, eben weil er diese Bedingungen noch nicht erfüllt, seinem grössten Theile nach keinesweges „sittlicher" Organismus, kaum nothdürftiger Weise ein fehlerfreier Rechtsorganismus, — sondern er soll es erst werden, vor Allem dadurch, dass er die rechte, klarbewusste Einsicht gewinnt — nicht bloss darüber bei instinctiven oder beiläufigen Regungen stehen bleibt, — nach welcher Seite hin der eigentliche Schwerpunkt seiner Wirksamkeit falle: nicht da-

hin, die Staatsangehörigen bloss im Gehorchen zu üben, um die Willkür ihrer Subjectivität zu brechen; — dies ist das Antihumane des bisherigen Staats, gleichsam das alte Testament der Staatsbegriffe gewesen, — sondern der Wohlfahrt eines Jeden zu dienen und ihn zum höhern Dasein der Sittlichkeit zu erziehen: — dies der Staat der neuen Zeit und der Zukunft, der erst in sehr vereinzelten Anfängen vor uns steht. In beiderlei Betracht aber ist zu rathen, mit dem Ausdruck „sittlicher Organismus" behutsam zu sein, um weder im gegenwärtigen Staate eine falsche Beschönigung despotischer Regungen zuzulassen, mögen diese übrigens von Oben oder von Unten kommen; noch im Staatsbegriffe überhaupt dem Missverstande Raum zu geben, als wenn der Staat durch sich selbst, durch seine specifische Thätigkeit, selbstständig Sittliches produciren könne oder solle. Wir müssen diesen Punkt auf das Entschiedenste hervorheben, weil wir darin den tiefsten Grund aller Missverständnisse erblicken, die jetzt in Theorie und Praxis über die Befugnisse des Staates im Schwange gehen, und die alle auf dem, wie sie meinen, unbestreitbaren Axiome beruhen, dem Staate, als dem höchsten Selbstzwecke, dürften alle andern Interessen und Güter geopfert werden.

II. Es ist schon bewiesen worden und an sich leicht zu erkennen, dass die Darstellung des Rechts vorzugsweise in der Staatsverfassung, die des Wohlwollens vorzüglich in der Staatsverwaltung sich zeigen werde. Dies bezeichnet zugleich auch den innersten Geist der beiderseitigen Wirksamkeit im Einzelnen. Consequent abgestuftes verfassungsmässiges Recht; aber in der Verwaltung und im künstlerischen Anpassen des Rechts an die gegebenen Verhältnisse die höchste Zweckmässigkeit und Milde des Wohlwollens!

Ohne Verfassung existirt kein Staat, wenigstens nicht auf der Stufe bewusster Rechtsbildung über die Gestalt der Naturwüchsigkeit und des unwillkürlich staatsbildenden Instinctes hinaus. Ohne organisirte Verwaltung vermag, wenigstens in gegenwärtiger Zeit, kein Staat mehr zu bestehen. Dass indess dabei die Idee des Wohlwollens vorwalten müsse, ist wenigstens dem Principe nach bisher noch nicht anerkannt worden.

III. Die Staatsverfassung hat das Verhältniss der berechtigten Gewalten im Staate unter einander gesetzlich festzustellen. Es ergeben sich drei: die Regierung, gipfelnd im Souverän, als dem höchsten entscheidenden und ausführenden Willen, hat die Volksvertretung sich gegenüber. Sie zusammen, in Wechselwirkung mit einander, stellen das „Volk“, den ganzen Staat dar. — Wiederum ihnen gegenüber, beide in ihrer gesetzmässigen Wirksamkeit überwachend und vor Entartung warnend, unmittelbare Bedürfnisse anregend, wie bleibende Reformen vorbereitend, steht eine dritte Macht im Staate, gesetzlich anerkannt, aber nicht an bestimmte Individuen gebunden, vielmehr frei sich erzeugend aus dem jedesmaligen Bedürfen oder aus dem politischen Talente, somit zugleich sich selber controlirend und durch die Freiheit der Debatte das Gleichgewicht der Wahrheit erzeugend: — wir nennen sie die „öffentliche Meinung“, die sich in der freien politischen Presse und im Versammlungsrecht des Volkes ihren doppelten Ausdruck giebt.

IV. Die Staatsverwaltung bringt alle jene Zwecke der Regierung in Wirksamkeit und passt sie künstlerisch den jedesmal gegebenen Verhältnissen an. Es ist eine ganz falsche, dabei grundverderbliche Ansicht vom Wesen der Staatsverwaltung und vom Ideal eines verwaltenden Beamten, (vergl. §. 139, I.) als wenn ihre Thätigkeit in einer starr mechanischen Anwendung der Gesetze bestehen solle, als wenn dem Staatsbeamten kein Spielraum selbstständiger staatskünstlerischer Thätigkeit gelassen werden dürfe, für deren Ausübung freilich jeder in seinem Umkreise den beiden Staatsgewalten, und der öffentlichen Meinung in ihren Organen, jederzeit verantwortlich ist.

A. Die Staatsverfassung.

§. 144.

1. Die gesetzliche Entstehung der Staatsverfassungen.

Die Staatsverfassung enthält das Grundgesetz für die öffentlichen Rechtsverhältnisse eines zum Staate

verbundenen Volkes. Sie ordnet daher einestheils die Art der Regierungsgewalt; anderntheils bestimmt sie jeder Gemeinschaft und jedem Einzelnen den Umfang ihrer öffentlichen Rechte. Nur durch sie wird jede Gewalt im Staate rechtmässig, nur in ihr ist jede öffentliche Freiheit gesichert, weil unter den Schutz des Staates gestellt.

I. Solcher Staatsverfassungen jedoch kann es verschiedene geben; so gewiss sich historisch (§. 127.) verschiedene Formen der Regierungsgewalt und des Verhältnisses der Gehorchenden zu ihr bilden mussten. Der relative Werth einer jeden in ihrer Eigenthümlichkeit ist darin zu suchen, je mehr sie dem historischen Standpunkt des Rechtsbewusstseins und der bewussten (nicht bloss instinctiven) Sittlichkeit eines Volkes entspricht und ein Fortschreiten in Beiden zulässt. Eine schlechthin allen Völkern und Verhältnissen angemessene „Normalverfassung" giebt es aus den angegebenen Gründen nicht, so sehr man auch sie gesucht hat, indem man einen andern, allerdings sehr wichtigen Begriff damit verwechselte. Was nämlich Ethik, wie Politik, unter ihre Hauptaufgaben zählen muss, ist die Idee der Verfassung, den in allen Einzelverfassungen zu realisirenden immanenten Zweck derselben darzulegen, d. h. den Inbegriff der Bedingungen, welche in keinem Staate und in keiner Verfassung fehlen dürfen, wenn überhaupt in ihnen der Zweck aller socialen Gemeinschaft erreicht werden soll. Ein Staat, der keine rechtliche Freiheit übrig liesse, der nicht die äussere Wohlfahrt des Volkes förderte, der nicht seinen Culturinteressen diente, wäre nicht Staat zu nennen: er bliebe eine rechtswidrige und unsittliche Zwangsanstalt. Aber wir haben gezeigt, dass selbst in den niedersten und unentwickeltsten Staatsformen, durch die geheim unwillkürliche Macht der ethischen Ideen im Menschen, niemals jener Zweck völlig unerreicht bleibt: es handelt sich in den verschiedenen Staatszuständen und Verfassungen daher nur um ein Mehr oder Minder, um eine Stufenfolge von unvollkommneren oder vollkommnern Darstellungen des Staatszweckes.

II. Dadurch gewinnt jedoch die Untersuchung über die

Idee der Verfassung auch praktischen Sinn: sie hat kritische Bedeutung, indem sie in den gegebenen Verfassungen den tiefsten Grund ihrer eigenthümlichen Unvollkommenheiten, ihrer Gefahren und ihrer relativen Vorzüge aufdeckt. Sie erhält organisirenden Werth, indem sie nachweist, was wesentlich und was gleichgültig, was mit Nachdruck zu fördern oder was fallen zu lassen sei, um den Fortschritt in einem bestimmten Staate oder politischen Culturzustande zu sichern.

III. Die Staatsverfassung ist der Ausdruck der eigenthümlichen politischen und socialen Entwicklung eines Volks, das individualisirende Princip desselben: die relativ „beste" ist sie, je mehr sie mit dem Volke Eins geworden, das Werk einer langen historischen Entwicklung ist, in welcher das Volk mit Bewusstsein sie erzeugt und stätig fortschreitend sie vervollkommnet. So war es im alten Rom, so während der Blüthe des Deutschen Reiches, so in England, nunmehr auch in Nordamerika.

Wenn bei solchen, mit dem ganzen Volksbewusstsein unaufhörlich verwachsenen und dadurch in ihrer Geltung gewährleisteten Verfassungen es auch nicht geradezu unentbehrlich ist, dass dieselben in einer öffentlichen Urkunde („Staatsgrundgesetz", „Verfassungsurkunde") feierlich ausgesprochen und rechtlich verbrieft seien: so ist es doch der gegenwärtigen allgemeinen Rechtsbildung und der hohen Würde des Gegenstandes angemessen, dass dies geschehe und dass jeder Staatsbeamte, auch der Regent, beim Antritt seiner Wirksamkeit eidlich darauf verpflichtet werde. Es ist ein Missverständniss — wenn nichts Schlimmeres, — dass man neuerdings vor „geschriebenen Constitutionen" einen besondern Verdacht erregt und die Existenz einer Verfassung als blosses Gewohnheitsrecht und als ein „System von Observanzen" viel geistreicher findet, — als ob das Schreiben und Verbriefen einer Verfassung etwas an sich Gutes schlechter machen oder ihre Heiligkeit im Bewusstsein des Volkes antasten könne! Wenn ein wohlwollender Fürst gesagt haben soll: er werde nie zugeben, dass ein Blatt Papier zwischen ihn und sein Volk trete; — ohne Zweifel weil er in seinem Gemüthe die beste Garantie für das Wohl des Volkes sah: so ist auch hier die Verwechslung der

Standpunkte nicht zu verkennen. Alle Verhältnisse der Gemeinschaft beruhen auf der Grundlage des Rechts und seiner Anerkennung; aber alle sollen zu Anknüpfungspunkten des Wohlwollens dienen (§. 12, IV.). So kann auch zwischen die festgezogenen Schranken der Staatsverfassung und die wechselseitige Rechtsverpflichtung von Fürst und Volk das Verhältniss des Vertrauens und der Liebe treten; Letzteres um so sicherer, je gewissenhafter jene Pflichten bewahrt werden.

IV. Das Staatsgrundgesetz kann auf dreifache Weise zu Stande kommen. Die Art der Entstehung hat auf die spätere Rechtsgültigkeit der Verfassung keinen Einfluss: auch die von einem Fürsten frei verliehene ist, wenn sie einmal promulgirt und vom Volke angenommen worden, eine ihn vollständig bindende Rechtsnorm, die er nicht einseitig zu verändern vermag, weil nunmehr ein wirklicher Vertrag zwischen beiden besteht.

1) Die Verfassung wird vom Fürsten aus freier Macht verliehen, als künftig geltende Rechtsnorm zwischen sich und seinem Volke aufgerichtet. Dieser Ausweg ist nöthig und sogar zweckmässig, wenn die bisherigen öffentlichen Rechtszustände unsicher geworden oder sich ausgelebt haben und dennoch keine mitconstituirende Macht im Volke vorhanden ist, oder in dem weitern Falle, wo ein Fürst mancherlei Länder zu Einem Reiche vereinigt und ihnen eine gemeinschaftliche Verfassung geben will.

2) Die Verfassung wird vom Volke sich selbst gegeben, entweder durch eine dazu berufene „constituirende Versammlung“ oder indem Einzelne, vom Volke beauftragt, eine Verfassung entwerfen und sie diesem zur Gutheissung vorlegen. (So Lykurg, Solon, die Römischen Decemvirn im Alterthume; so später noch oftmals bis auf die neuere Zeit hin, indem die Verfassung der Nordamerikanischen Freistaaten eigentlich das Werk Washington's war und seines grossen mitberathenden Freundes Hamilton.)

In Bezug auf die dadurch zu schaffende Regierungsgewalt tritt ein doppelter Fall ein. Entweder sie wird nach der Verfassung durch Wahl auf Zeit bestimmt: lebenslänglicher oder zeit-

weiser Präsident. Oder falls die Form der Erbmonarchie beschlossen ist, wird einer bestimmten Dynastie der Antrag gemacht, ob sie unter den vorliegenden Verfassungsbedingungen die Regierung übernehmen wolle: ein, so viel wir wissen, erst in der neuern Geschichte mit voller Klarheit hervorgetretenes eigenthümliches Princip der Herrscherlegitimität, ganz verschieden von dem im Folgenden zu erörternden Vertragsverhältniss. Hier fliesst das Herrscherrecht aus dem nur einmal ausgeübten Rechte des Volkes, seine Regierung zu wählen, ebenso wie das Volk bei der Wahl eines Präsidenten dasselbe zu bestimmten Zeiten ausübt. Die Quelle des Rechts liegt im Volke, die Erblichkeit ist nur ein mittelbarer Rechtsgrund.

(Begriffsmässig müssen wir diese Weise der Verfassungsgebung als die vollkommenste bezeichnen, weil sie aus dem ungetheilten Willen des Volkes hervorgeht. Das meint man eigentlich, wenn man hier den unbestimmten und darum verwirrenden Begriff der „Volkssouveränität", „Volksregierung" u. dgl. hineinbringt. Das Volk, als solches, regiert nie, auch nicht in der demokratischen Republik, sondern es hat nur nach dem eben aufgestellten Verfassungsgrundsatz das Recht seine Regierungsgewalt zu wählen: entweder definitiv mit Erbfolge (Republik mit Erbmonarchie) oder in bestimmten Zeiträumen (Republik mit Präsidentschaft, mag der also Gewählte, wie im ehemaligen Polen, auch König heissen). Was die zweckmässigste unter diesen beiden Formen sei, wird sich zeigen. Aber auch diese ganze Art der Verfassungsgebung kann nur in dem doppelten Falle eintreten: entweder wenn der Staat aus dem Zusammentreten freier Gemeinen von Unten her sich gebildet hat; wie in den freien Städten Italiens und Deutschlands, in Nordamerika und zum guten Theile in der Schweiz: oder wenn in vorher monarchisch regierten Ländern durch politische Umwälzungen oder durch das Aussterben einer Dynastie die Brücke der historischen Continuität vernichtet ist oder abgebrochen werden soll. So bei der Englischen Revolution von 1688, so mehrere Male in der jüngsten Französischen Geschichte, so in Belgien und in Griechenland, in welchem letztern Falle nur darum aus

einem fremden Herrscherhause der neue König gewählt werden musste, weil aus dem ältern Herrschergeschlechte kein geeigneter Sprössling mehr übrig war.)

3) Die Verfassung geht aus wechselseitigem Vertrage zwischen dem Fürsten und dem Volke („Paciscirung") hervor, sei dies letztere dabei in seiner Gesammtheit oder nur durch gewisse Stände dargestellt. Dies ist die eigentliche Form der staatsrechtlichen Entwicklung im Germanischen Europa, dessen Rechtsanschauung einen Herrscher mit ererbten Rechten, gewissen Ständen mit gleichfalls ursprünglichen Rechten gegenüber, in sich schliesst.

Es ist nicht zu verkennen, dass hier, der allgemeinen Idee des Staates zuwider, ein Dualismus in ihm vorliegt, der auf wechselseitige Einschränkung gerichtet ist und zu einem Kampfe oder einem Markten um gegenseitige Zugeständnisse zwischen dem Landesherrn und den Ständen hinleitet, — dem Gegenstande unzähliger Streitigkeiten zwischen beiden, welche den fast einzigen Inhalt der Specialgeschichten Deutschlands ausmachen. Dieser Kampf ist, zunächst allerdings im Interesse der Einheit und der Macht des Staates, fast überall mit der Unterdrückung der ständischen Rechte von Seite der Fürsten geendet worden. Daraus erwuchs der neuere Beamten- und Policeistaat, der Staat der verwaltenden Intelligenz, mit Bevormundung des Volks, welches sich nun in die gleichartige Masse von Regierten auflöste, während, wie in Preussen, die Behörden (Staatsrath, Provinzialregierung u. s. w.) an die Stelle der frühern mitberathenden Stände traten. Wir können diesen Staat des „erleuchteten" (die Wohlfahrt des Volks anstrebenden) „Despotismus", als eigenthümliches Product der neuern Zeit, nicht verwerflich oder bedeutungslos finden: hat er doch die ersten Versuche einer durchgreifenden rationellen Staatsverwaltung und Staatswirthschaft gemacht. Freilich hat er sich überlebt, rascher als irgend ein anderes Staatsprincip, weil er auf dem innern Widerspruche beruht, rational zu sein, also auf Freiheit und Vernunft zu beruhen und das Urtheil der letztern über sich stets gleichsam herauszufordern, dabei aber dennoch das Recht der Bevormundung in Anspruch zu neh-

men und den „beschränkten Unterthanenverstand“ seiner Autorität unterwerfen zu wollen.

Die gegenwärtige Aufgabe der politischen Entwicklung eines Theils von Europa, namentlich Deutschlands, ist es daher, das monarchische Princip mit dem der Volksfreiheit und Selbstständigkeit also zu vermitteln, dass jener schädliche Dualismus schwindet und das Interesse beider ein übereinstimmendes wird. Ob dies in der Form einer umgebildeten ständischen Verfassung oder der bekanntern einer „constitutionellen Monarchie“ am Zweckmässigsten zu erreichen sei, darüber gleichfalls im Folgenden.

2. Die Regierungsgewalt.*)

§. 145.

Begriff der Souveränität.

Kein Staat ist denkbar ohne die Einheit einer höchsten Gewalt, in der sich die ganze Macht desselben zusammenfasst: die Souveränität. Diese Gewalt ist durchaus unabhängig und selbstentscheidend in doppelter Hinsicht: nach Aussen und nach Innen.

I. Nach Aussen soll jeder Staat von jedem andern als eine solche in ihren Entschlüssen und Handlungen selbstständige („souveräne“) Macht anerkannt werden. Dies ist zugleich historisch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Souveränität“ (*suprematus*), indem bekanntlich das Deutsche Staatsrecht damit die unabhängige Oberhoheit des Kaisers dem Römischen Stuhle und den Reichsständen gegenüber bezeichnete, später sodann die Landeshoheit der lehnsfreien Fürsten dem Kaiser gegenüber, die aber nicht ursprünglich den Sinn einer absoluten Machtvollkommenheit der Fürsten im eignen Lande, ihren Unterthanen gegenüber, in sich schloss, weil diese bei den allgemein in Deutschland geltenden landständischen Ver-

*) Für den folgenden Abschnitt ist des Verfassers Monographie: „Beiträge zur Staatslehre: die Republik im Monarchismus“, Halle 1848 zu vergleichen, welche das hier kürzer Dargestellte in erweiterter Ausführung giebt.

fassungen wenigstens nach rechtlicher Begründung niemals vorhanden war.*)

Aber auch nach Innen muss der Staat eine oberste, in letzter Instanz entscheidende Macht besitzen, um „Staatsorganismus“ zu sein. Diese innere „Souveränität“ kann aber nur der Gesammtheit der Staatsgewalten zukommen, d. h. der Regierung und der Volksvertretung in ihrer unauflöslichen Verbindung. Dies ist der einzig haltbare Sinn der „Volkssouveränität“. In diesem Sinne pflegen auch die Engländer ihrem Parlamente, an dessen Spitze der König steht und das so die ganze Nation darstellt, Souveränität zuzuschreiben. In gleicher Bedeutung unterscheiden die besonnenern politischen Denker Frankreichs die Souveränität des „Volks“ (*peuple*) von der der „Nation“ (*nation*), jene verwerfend, diese anerkennend. Unter „Nation“ nämlich ist nicht jene atomistische Masse von Individuen, sondern die gegliederte und geordnete Gesammtheit des Staates mit seinem Haupte, der höchsten Regierungsgewalt, zu verstehen.**)

II. Ausser dieser Vollsouveränität, wie wir sie heissen wollen, giebt es aber auch noch eine Souveränität, die in der obersten ausübenden Gewalt liegt und die, wenn sie an einen Erbfürsten gebunden ist, dann Fürstensouveränität genannt werden kann, wiewohl auch dann durchaus nicht in dem Sinne des alten patrimonialen Staates, als Ausfluss des er-

---

*) Bluntschli „allgemeines Staatsrecht“ 1852 S. 337 ff. Auch die folgenden Angaben im Texte sind aus dem letztgenannten Werke entlehnt. Vgl. auch Chalybäus Ethik II. S. 268.

**) Bluntschli a. a. O. S. 340. Ganz erschöpfend über dies wichtige Verhältniss ist, was ebendaselbst aus einem Werke von Stüve ausgehoben wird: „Den Satz, dass dem Volke, der Nation, Souveränität zukomme, wird Niemand bestreiten, sobald man die wahre Gesammtheit der Nation in ihrer verfassungsmässigen Gestaltung, also Fürst und Volk, als das Subject der Souveränität betrachtet. Macht man aber den Anspruch, dass nicht das Ganze einer solchen festgegliederten Ordnung, sondern ein einzelner Theil, sei es der Fürst, der da ruft: Ich bin der Staat, oder das Parlament, welches den König entfernt, oder wohl gar die blosse Menge der Individuen im Lande das Volk ausmachen: so ist der Begriff an sich unwahr und jede Folgerung aus dem Unwahren führt zum Verderben.“

:rbten Territorialbesitzes, als „Landeshoheit". Der 'echte Begriff der Souveränität auch in dieser engern Bedeutung muss nämlich ganz ebenso auf die Republik anwendbar sein, wie ıuf die Erbmonarchie. Die Souveränität beruht auf der gegliederten Gesammtheit der Staatsgewalten, wird aber vom Regenten ausgeübt (sei dieser ein grosser Rath*) oder ein Präsident oder ein Erbmonarch). Hier ist daher kein Streit und keine Theilung der Souveränität zwischen Volk und Regierung — Parlament und Fürsten, — sondern wo jenes ruht, ist diese stets wirksam, und keine Gewalt ist ohne die andere, weil das Volk nur in der Regierungsmacht ihr thatbereites Organ finden kann.

Während daher, nach den jetzt herrschenden politischen Vorstellungen, zwischen dem falschen Begriffe der Volkssouveränität und dem ebenso falschen der Fürstensouveränität ein steter Hader sein muss um die oberste Gewalt, der eigentlich nur in eingebildeten Theorieen seinen Grund hat: so findet nach unserer Auffassung, die zugleich in keinerlei Weise der historischen widerspricht, zwischen beiden im Principe nur innere Harmonie Statt. Es ist dabei auch keine Theilung der Macht, sondern eine organische Ergänzung: die Regierung verwaltet nur die ihr anvertrauten öffentlichen Interessen.

Dies ist, wie gesagt, dem Principe nach klar und unzweifelhaft: die praktische Frage bleibt nur übrig, wie eine solche Regierung zu verwirklichen sei, welche in der That nichts Anderes wäre, als das vollkommenste (künstlerische) Organ des „souveränen" öffentlichen Willens.

III. Dieser staatsrechtliche Begriff der Souveränität schliesst nämlich einen höhern sittlichen Begriff derselben in sich. Was da eigentlich herrschen soll im Volke, von Seite der ruhenden wie der wirksamen Souveränität, ist eben der allgemeine, objectiv vernünftige und sittliche Wille im Staate: die zur Person (oder zu Personen) gewordene rechtliche und sittliche Vernunft, so weit sie überhaupt im Volksbewusstsein oder im Zeitalter desselben entwickelt ist, soll die höchste Entscheidung

*) So nach der Züricher Verfassung von 1831 (bei Bluntschli S. 342).

haben, gegen welche alle andere Macht und aller andere Wille im Staate ohnmächtig ist. Dies ist der einzig haltbare Sinn des Ausspruches: „Von Gottes“, d. h. der Vernunft und der allgemeinen Sittlichkeit „Gnaden“ zu herrschen. Ein anderes göttliches Recht der Herrschaft lässt sich nicht erweisen: alle andern Herrscherrechte sind bloss historische, zufällige d. h. nicht göttliche. Dies meinte Platon, als er Philosophen Könige sein lassen wollte. Dies ist auch der Sinn von Fichte's Ausspruch, dass der Herrscher aus dem Lehrerstande gewählt werden solle. „Philosoph“, „Lehrer“ bezeichnet die höchste Bildungssphäre derjenigen, die sich ebensowohl der absoluten Staatsidee wissenschaftlich bewusst sind, als auch den gegebenen Zeitpunkt historisch zu deuten wissen, an welchen sie künstlerisch die Fortbildung des Staates anzuknüpfen haben. Sie sollen die klarsten Wissenden und die besonnensten politischen Künstler in Verbindung sein, die im gegebenen Staate sich finden lassen. Diese allein sind, der Idee nach, die wahren Regenten.

IV. Hierbei ist sogleich jedoch ein falsche Deutung zurückzuweisen. Diese Begriffe fallen nämlich noch gar nicht in den Bereich der Anwendbarkeit auf bestimmte, historisch gegebene Verhältnisse. Man könnte folgern — und hat es gethan — dass man eben durch Volkswahl den Würdigsten zum Herrscher machen solle. Dies ist nicht einmal theoretisch gründlich, viel weniger praktisch ausführbar. Wer sollte den Würdigsten aus der ganzen Zahl der etwa Berufenen erkennen, um ihn zu wählen, welchen Beweis von der Richtigkeit seiner Wahl sollte er führen und wie endlich wäre dabei auf allgemeine Uebereinstimmung zu rechnen, welche dem Gewählten in diesem Falle allein erst den Gehorsam sichern kann? Auch ist dabei an die schon aus dem Alterthume bekannte, sehr erklärliche Erscheinung zu erinnern, dass in Republiken die Laune des Pöbels gerade die Tugend und die Auszeichnung eines Einzelnen am Allerwenigsten erträgt, und vollends nicht geneigt ist, sich in Gehorsam ihr zu unterwerfen.

Dennoch ist darum der obige Satz: dass der weiseste Wissende und der vollkommenste Künstler der wahre Regent sei,

weder falsch, noch als ein müssiges Theorem zu betrachten: er behält seinen guten Sinn und seine praktischen Folgen. Zwei Folgerungen gehen zunächst aus ihm hervor: zuerst, dass von jeder Regierung in irgend einem Maasse Wissen und Kunst, in jenem praktischen Sinne, bethätigt werden müsse, wenn sie nicht vor sich selber als absolut staatswidrige und unsittliche Macht sich bekennen will. Sodann: dass durch die Verfassung Mittel vorgesehen sein müssen (wir werden sie kennen lernen), dass die in einem Individuum wirklich vorhandene höchste Staatsweisheit, an wen im Volke sie auch geknüpft sei, frei sich geltend machen und wenigstens mit seinem Rathe an der Regierung theilnehmen könne.

Die Aufgabe daher, den vollkommnen Souverän zu finden, lässt sich niemals absolut, sondern nur annähernd lösen, ferner niemals auf einerlei Art, sondern der historischen Vorbildung des Volkes gemäss, nur auf eigenthümliche Weise. Keine gegebene Regierungsform oder Verfassung macht, als solche, schon ein vollkommnes Regiment möglich; und umgekehrt: keine der gegebenen Regierungsformen schliesst absolut die Möglichkeit aus, den Staatszweck (§. 125) annähernd zu erfüllen. Wir stehen hier daher lediglich zwischen einem Mehr oder Minder des Vollkommnen.

§. 146.

Die verschiedenen Formen der Souveränität.

Jene Aufgabe, den rechten Souverän zu finden (§. 145, III.) lässt sich nur auf zwiefache Weise lösen, und diese mögliche Doppelauffassung liegt eigentlich, dunkler oder bewusster, allen politischen Bildungsprocessen zu Grunde, welche von den Zeiten des Alterthums bis zur Gegenwart der besten Staatsverfassung nachgestrebt haben.

Entweder man sucht den zum Herrschen Geeignetsten, um ihm die Herrschaft zu übertragen, und ersinnt daher gewisse verfassungsmässige Formen, um diese Wahl auf das Zweckmässigste zu leiten und die Möglichkeit des Irrthums zu

vermindern: — was also sehr verschieden ist von jener tumultuarischen Wahl des „Vollkommensten“ im Staate (§. 145, IV.), wie sie abstracte Ideologen vorgeschlagen haben.

Oder die Aufgabe wird so gefasst, den schon herrschenden souveränen Willen in die Lage zu setzen, dass er nur nach sittlichen Motiven und nach vollkommenster Einsicht wirken kann, wozu wiederum gewisse Formen in der Verfassung vorgesehen werden, um das Mangelhafte des Zufalls, der mit der Erblichkeit der Regenten verbunden ist, möglichst zu vermindern.

I. Beide Auffassungsweisen sind dem Begriffe nach gleich zulässig, praktisch gleich ausführbar. Dennoch sind sie im Principe einander völlig entgegengesetzt und in der Ausführung unverträglich mit einander. Jede hat auf ihrer eigenthümlichen Grundlage eine Reihe von Verfassungen erzeugt: welches die beste sei, darüber wird bis zu diesem Augenblick gestritten. Was aber diesen Streit allein entscheiden kann, ist nur die historische Entwicklung eines Volks und die dadurch bedingte Rechtsauffassung desselben.

(In Nordamerika, dem aus Colonien und Gemeinen von Unten her erwachsenen Staatenbunde, ebenso in der Schweiz, wegen ihrer eigenthümlichen Geschichte, wäre es unmöglich eine Erbmonarchie zu errichten, weil es der Rechtsauffassung jener Nationen widerspricht, in der Zufälligkeit des Erbens einen rechtlichen Anspruch auf Gehorsam von Seiten der Uebrigen zu finden. Im grössten Theile von Europa umgekehrt beruht das historisch überlieferte Staats- und Gesellschaftsprincip auf Anerkennung der Erblichkeit und der Angeborenheit von Rechten. Desshalb bleibt es eine ihrem Rechtsbewusstsein fremde Anmuthung, einem Andern „ihres Gleichen“ statt des ererbten Herrschers gehorchen zu sollen. Für Europa bleibt das Wahlreich, wenigstens für jetzt, ein künstliches Experiment ohne Dauer, weil es im Rechtsbewusstsein desselben das Gepräge der Willkür, also den Keim der Revolution, an sich trägt. — Desshalb ist es schwer, wenn nicht unmöglich, von einem dieser entgegengesetzten Staatsprincipien zum andern überzugehen, noch mehr zwischen

beiden abzuwechseln, in welchem höchst gefährlichen Versuche wir Frankreich, das durch und durch monarchisch und aristokratisch gewöhnte, verwickelt sehen. Ein solches Hin- und Hergeworfenwerden zwischen entgegengesetzten politischen Principien kann nur zu gänzlicher Abstumpfung und Gleichgültigkeit gegen den Staat führen, deren Spuren Frankreich immer deutlicher an sich trägt.*) Am Ehesten könnte der Versuch einer Republikanisirung in Italien gemacht werden, wo ein absolutistisch-theokratisches Wahlreich von der einen, auswärtige Herrschergeschlechter von der andern Seite, der politisch zersplitterte Zustand der Nation im Ganzen, eine grundveränderte Rechtsauffassung leicht möglich machen. Nicht ohne staatskluge Einsicht haben daher Mazzini und die Seinigen Italien zum Hebel republikanischer Umwälzungen für Europa gewählt.)

Wir selber werden nun zeigen — und es dürfte dies der wichtigste praktische Erfolg unserer Untersuchung sein, — dass beide Staatsformen, wiewohl von entgegengesetzten Rechtsauffassungen ausgehend, auf die rechte verfassungsmässige Weise ausgebildet, in ihrem Erfolge fast gänzlich sich nähern. Das Element des Zufalls, welches in der Erblichkeit, das des Irrthums oder der Parteiwillkür, welches in der Wahl vorherrscht, kann bis zur Bedeutungslosigkeit unschädlich gemacht werden durch das Ganze der Verfassung und durch die nachhelfende Kraft im politischen Leben des Volkes. In beiden Formen aber ist der absolute Staatszweck auf gleiche Weise zu erreichen, so dass es frevelhaft wäre durch gewaltsame politische Kämpfe der einen oder der andern den ausschliesslichen Sieg zuwenden zu wollen. Nur ist die künftige Regierungsform in Europa nach unserer Ueberzeugung keinesweges „eine Monarchie, umgeben mit republikanischen Institutionen", sondern eine „Republik", organische Gliederung von Ständen und Genossenschaften, zusammengefasst in der starken Einheit einer Erbmonarchie.

II. Rechtmässig wird die Souveränität in jenen beiden

*) Geschrieben im Frühling des J. 1852.

Formen allein dadurch, dass sie gewisse verfassungsmässige Bedingungen innehält. Dies ist ihre Pflicht. (Willkür des Despotismus, von Untenher oder von Oben geübt, widerspricht dem Staatsbegriffe.) Innerhalb jener Bedingungen aber muss sie sich selbstständig, eigenthümlich künstlerisch, bethätigen können. Das ist ihr Recht und ihre eigenthümliche Lebensbedingung. Die Frage ist daher: welches sind in jeder Verfassung, der monarchischen wie der republikanischen, die allgemeinen und unentbehrlichen Bedingungen, um dem souveränen Willen jenes rechte Verhältniss von Schranke und Selbstständigkeit zu geben? Soll die Untersuchung in einem festen Resultate sich abschliessen: so muss sie vorurtheillos in den freiesten Möglichkeiten sich bewegen, und so es thunlich, alle erschöpfen.

a. Der Begriff der Unantastbarkeit und Unverantwortlichkeit (der Freiheit vom Zwange) ist unabtrennlich vom Wesen der Souveränität. Dies ergab sich schon vorläufig aus der künstlerischen Thätigkeit des Souveräns im Staate. Aber es liegt auch im politischen Begriffe der Souveränität. Wäre es möglich, den souveränen Willen durch irgend eine verfassungsmässige Gewalt zu zwingen, unterläge er überhaupt einem Zwangsgesetze, wie der Wille jeder Privatperson, was auch nothwendig eine Strafe in sich schlösse: so wäre er nicht mehr Souverän, und die eigentlich bewegende und allwärts entscheidende Kraft im Staate wäre stillgestellt durch die Verfassung selbst: was ohne Zweifel ein Widerspruch ist. Gegen den souveränen Willen eine zwingende Gewalt hervorrufen, wäre einer Staatsumwälzung gleichzusetzen, deren Princip nie in den verfassungsmässigen Organismus des Staates aufgenommen werden darf; — sie ist ein vielleicht in gewissen ausserordentlichen Fällen unvermeidliches Uebel, aber nicht Lösung jenes Problems, sondern Zeichen, dass es in der Form der Verfassung noch nicht gelöst ist. Vielmehr ergiebt sich die lehrreiche Folgerung: dass in der rechten Verfassung dasjenige Element, was die Revolution erzeugen könnte, — welches dies sei, werden wir kennen lernen — im Organismus des Staates selber zur Kraftäusserung gelassen und dadurch unschädlich gemacht werden muss.

b. Umgekehrt aber: ist der souveräne Wille unbeschränkt und jedem Zwange enthoben: so wird auch die beste Verfassung illusorisch, weil sie ohnmächtig ist, sich selber zu schützen, wenn sie vom Souverän gebrochen, missachtet wird. Sie hätte sich hier nicht minder aufgehoben, wie im vorhergehenden Falle.

Daraus ergiebt sich das vielverhandelte Problem, zu dessen Lösung die neuere Staatsweisheit seit der französischen Revolution in den verschiedensten Verfassungsformen theoretisch und praktisch sich versucht hat: eine Souveränität zu schaffen, die dennoch beschränkt genug ist, um nicht schaden zu können.

III. Die nächste Lösung könnte darin gegeben scheinen. Der souveräne Wille ist über Verantwortlichkeit und Zwang erhaben; aber er soll zufolge der Verfassung nur eine getheilte Macht erhalten, in einer zusammengesetzten Souveränität bestehen, die, wenn sie beisammen ist, erst dasjenige enthält, was in keinem einzelnen Gliede enthalten wäre. Dies hat die berühmte Theilung der Souveränität in die vollziehende, gesetzgebende und richterliche Gewalt hervorgebracht, eine Verfassung, die während der Französischen Revolution unter der Regierung des Directoriums kurze Zeit bestand. Die zwei gesetzgebenden Räthe ernannten die fünf Mitglieder der vollziehenden Gewalt, welche sich in die Attribute theilten, welche die Constitution von 1791 der königlichen Macht übrig gelassen hatte. Was diese schwache, in sich getheilte Souveränität zu leisten vermochte, darüber hat schon die Geschichte gerichtet; und bemerkenswerth ist nur, dass als durch die Revolution vom 18. Brumaire diese ganze Regierungsform aufgehoben wurde, sie in die fast monarchische Verfassung des Consulats überging, zunächst mit einer zehnjährigen, den drei Consuln verliehenen, fast unbeschränkten Gewalt. So stark war der Eindruck des Unheils zurückgeblieben, dass die souveräne Macht, besonders in einem grossen Staate, schwach und in sich getheilt war.

Aber auch allgemein muss gefragt werden, was die Einheit des Willens und die Energie der Entscheidung in dies zusammengesetzte Ganze bringen soll, dessen Glieder, als gleichberechtigte, entweder nur ein Aggregats- oder ein Vertragsverhält-

niss, mit Nichten aber eine Einheit bilden können? Hier wird der Klügste oder der Energievollste factisch der Herrschende sein (Bonaparte in der Dreiconsulatsregierung, jeder Talentvolle in Oligarchieen), welcher jedoch, weil er es rechtlich nicht ist, beständige Reactionen gegen sich hervorrufen muss. So wäre auf eine höchst unglückliche Weise in den Begriff der Souveränität selber das Element der Unruhe und der Uneinigkeit gepflanzt; und die ganze Lösung des Problems zeigt sich, wenigstens den gegenwärtigen, weit zusammengesetztern und darum stärkerer Centralisation bedürftigen Staatszuständen völlig unangemessen, während Sparta, Rom, Carthago, manche kleinere Staaten des Mittelalters und der Gegenwart sich mit getheilter Souveränität begnügen konnten und können.

IV. Das begriffs- und erfahrungsmässige Ergebniss des Bisherigen lässt sich sonach dahin aussprechen: dass die Souveränität nur auf Eine Person gelegt sein könne, welche alle entscheidende und vollziehende Gewalt in sich vereinigt, ohne selber gezwungen oder verantwortlich gemacht werden zu können. Aber sie soll nur für das Gerechteste und der Zeit Gemässeste sich entscheiden: gewissenhafte Beobachtung und genaues Beobachtenlassen der Verfassung von der einen Seite, künstlerische Wahl des Zweckmässigsten in allen neuen Regierungsmaassregeln von der andern, dies sind die beiden Gesichtspunkte, zwischen welche die Thätigkeit des Regenten fällt. Aber eben desshalb bedarf er einer selbstständig mitberathenden (keinesweges selbstständig entscheidenden Behörde) an seiner Seite, eines Collegiums von Räthen in den verschiedenen Regierungszweigen, die bei ihm die factisch auszumittelnde höchste Staatsweisheit im Volke vertreten, mithin aus der Majorität der Volksvertretung hervorgegangen und von dieser unterstützt sein müssen, derselben daher auch verantwortlich sind. Nur ihren Vorschlägen entsprechend darf er sich entscheiden oder auch sie eines Bessern überzeugen, wodurch sie nunmehr die Verantwortung dafür über sich nehmen, niemals aber kann er selbstwillig gebieten. Dies ist sein Stolz und seine Gewissenhaftigkeit als des eben dadurch rechtmässigen

Souveräns. Folgt er ihnen nicht, so treten sie ab von ihrem Amte, und sie haben die Freiheit, zu jeder Zeit ihre Entlassung zu nehmen, worin ihr Stolz und ihre Gewissensaftigkeit besteht als rechtmässiger Berather ihres Souveräns. (Daher auch die Gegenzeichnung aller Decrete des Souveräns in Republik wie in Erbmonarchie durch seine verantwortlichen Räthe eine consequente und unentbehrliche Bestimmung ist, wodurch jene allein öffentliche Gesetzeskraft erhalten.) Dauern nun jene Ueberschreitungen des Souveräns fort, so findet er keine vollziehenden Beamten mehr und muss daher zur gesetzlichen Ordnung zurückkehren. Oder wenn er in einem Conflict, der bis in sein Gewissen, die freie Innerlichkeit seiner sittlichen Ueberzeugung zurückgreift, gehindert wäre, nachzugeben, — ein sehr möglicher und sogar keineswegs seltener Fall: — so darf er, nach Erschöpfung aller verfassungsmässigen Formen (Kammerauflösung, Appell an das Volk zur Bildung einer neuen Majorität und anderer Minister), auch dann nicht autokratisch seinen Willen dem allgemeinen Willen zuwider durchzusetzen — denn er herrscht nur im Namen der Verfassung und als Ausdruck des allgemeinen Willens — sondern dann ist seine gewissenhafte That die Abdankung. Diese sollte ganz bestimmt unter die verfassungsmässigen Rechte des Regenten aufgenommen werden, als das letzte Bollwerk und die Zuflucht seines Gewissens und seiner Ehre, verkehrten, aber nicht zu überzeugenden Volksleidenschaften gegenüber, wenn der seltene Fall eintreten sollte, dass ein ganzes Volk, wiederholt in seinen Vertretern zu unparteiischer Entscheidung aufgefordert, lediglich verblendeter Parteisucht folgte, nicht richtiger Einsicht oder wenigstens dem Instinct eines Bedürfnisses. Höchst irrig möchten politische Romantiker wähnen, dass eine solche Abdankung eine Pflichtverletzung gegen Gott sei, welcher „das Wohl des Volkes dem Fürsten anvertraut habe". Dergleichen nebulistische Vorstellungen können nicht in den klaren Umkreis eines politischen Denkens eintreten, ebenso wenig in die Sphäre bewussten sittlichen Handelns. Auch die Pflicht des Fürsten ist keine andere, als die seinen Regentenauftrag zu erfüllen, der in der

Verfassung ihm klar vorgezeichnet liegt und in bestimmten zeitgemässen Aufgaben seinen besondern Ausdruck findet. Für das „Wohl“ des Volkes zu sorgen, vermag er allein gar nicht, auch ist ihm ausschliesslich diese Pflicht gar nicht aufgebürdet. Werden ihm demnach jene Bedingungen entzogen, so legt er jenen Auftrag nieder, weil er ihn im vollen Maasse nicht erfüllen kann.

(Dieses freie und eben darum wahrhaft sittliche Verhältniss zwischen Herrscher und Volk, weil es jenem seine Selbstständigkeit wahrt, ohne ihm eine begriffswidrige Autokratie aufzudrängen, muss man freilich nicht nach den lange eingewöhnten Europäischen Vorstellungen über Souveränität beurtheilen, denen jenes „Recht“ des Herrschers abzudanken, befremdlich, ja lächerlich erscheinen wird, weil sie das Herrschen immer nur als ein Recht, als ein *beneficium* für den Herrscher, keinesweges als eine Pflicht, anzusehen gewohnt sind. Hier stehen wir auf einem höhern Standpunkte, das Historische und Locale in seinem Werthe anerkennend, aber nicht als die absolute Gränze der Möglichkeiten bezeichnend. Und dennoch hat die neueste, so wechselvolle Zeit auch dafür analoge Erfahrungen herbeigeführt. Als der politisch tiefschauende König der Belgier jüngsthin bei feierlicher Gelegenheit sich bereit erklärte, seine Krone niederzulegen, falls sein Volk die monarchische Regierungsform für entbehrlich halte, und als ein allgemeiner, begeisterter Zuruf des Volkes die Herrschaft ihm bestätigte: da hat er von Neuem und fester als je einen sittlichen Bund mit seinem Volke errichtet; denn er gab ihm den factischen Beweis, dass er nicht um sein selbst willen die Herrschaft führe, sondern für sein Volk, dass er seines Regentenauftrags völlig bewusst sei. Gewiss hegen viele unserer Fürsten gleiche Gesinnungen im Innern; aber die verlebte, aus den Vorstellungen des Patrimonialstaates noch übrig gebliebene Theorie von angeerbten Rechten auf die Herrschaft, wie auf einen, zu ihrem Nutzen zu verwendenden Besitz, drückt ihnen den falschen Schein auf, als wenn sie die Herrschaft um ihres Vortheils willen führten, was sie in Wahrheit gar nicht mehr ist, sondern eine schwere,

ihnen auferlegte Pflicht, vor deren äusserster Strenge sie durch ein Recht ihr zu entsagen, geschützt werden müssen.)

In jenen beiden Bestimmungen: Unverantwortlichkeit des Souveräns und Verantwortlichkeit seiner Räthe ist nach unserer Ueberzeugung allerdings die einzig begriffsmässige Form der Souveränität gefunden. Sie ist zugleich die eigenthümliche politische Erfindung der neuern Zeit, deren historische Ausbildung freilich noch viel zu kurz gewesen ist, als dass sie die Frist gerechter Erprobung bestanden hätte, noch dazu da diese Proben zum grössten Theil in völlig unvorbereitete Fürsten- und Völkerzustände hineingefallen sind. Dennoch hat kein consequenter und mit seiner Meinung aufrichtig hervortretender politischer Denker der neuern Zeit, nehme er die Rechtsidee oder die Erfahrung zum Ausgangspunkte, es noch zweifelhaft finden können, dass nur die Einherrschaft auf jener Grundlage die Regierungsform sei, die den langsamen, aber sichern, weil regelmässigen Weg staatlicher Fortbildung und politischer Selbsterziehung für ein Volk möglich macht. Ferner ist sie desshalb schon die dauerhafteste und innerlich tüchtigste, weil sie, wie ein weites Gefäss, die entlegensten Regierungsformen in sich schliesst und sie alle auf ihr wesentliches Ziel richtet, — denn an sich ist mit dem Begriffe der constitutionellen Einherrschaft noch nicht die Erbmonarchie gesetzt — es könnte ein Wahlreich vorgezogen werden — noch die lebenslängliche Herrschaft, — es könnte ein Präsident auf Zeit regieren. Was innerhalb dieser verschiedenen Möglichkeiten das Zweckmässigste sei, hat erst die folgende Untersuchung zu entscheiden.

Endlich ist sie darum die freieste und perfectibelste, weil sie auch von Unten her den weitesten Spielraum lässt für die innere Gliederung des Volks, sei es nach dem ältern, dem Patrimonialstaate angehörenden Gegensatze von Erbadel, Bürger und Bauern, sei es nach der unendlich reichern, der Zukunft angehörenden Entfaltung des Volkes in Stände, die alle Interessen repräsentiren und im eignen Innern freie Genossenschaften aller Art zulassen. Wie daher auch die Form der Volksvertretung

sich gestalte: gleichmässig wird über ihr die Spitze des Einen Herrschers stehen, umgeben mit Räthen, aus ihrer Majorität gebildet, und von ihrer Verantwortlichkeit gedeckt.

§. 147.
Die Erbmonarchie und die republikanische Regierungsform im Gegensatze.

Bisher hat sich gezeigt: im Begriffe der Souveränität, als des höchsten entscheidenden Willens, liegt nur, dass er an Eine Person geknüpft sei, geschützt durch Unverantwortlichkeit. Damit ist, wie sich gleichfalls ergab, die Form eines lebenslänglichen oder auf Zeit regierenden Wahlpräsidenten, Protectors, Bürgermeisters u. dgl. nicht ausgeschlossen. In Betreff der Frage über Erbmonarchie oder Republik kann nur die Zweckmässigkeit entscheiden.

Wir zeigten ferner, dass diese Entscheidung sich zunächst nach der historischen Ausbildung des Rechtsbewusstseins in einem Volke richte (§. 144, II.). Aber es giebt vielleicht für diese Frage noch einen höhern, absoluten Maassstab, der über die bloss historische Rechtsform, wie über das bloss Zweckmässige hinausreicht, und wenn, vielleicht in einer fernen Zukunft der Staatsbildung, alle jene Rücksichten an Werth verloren haben, dann in seiner bleibenden Macht desto stärker hervortreten wird.

Die Gründe, welche über Recht und Zweckmässigkeit hinausliegen, können nur sittlicher Art sein, entweder in der Gestalt des Naturethos, welches seinen lebendigsten Mittelpunkt im Familienkreise findet, oder in freibewusster Sittlichkeit, als selbstaufopfernder Begeisterung für eine bestimmte Gestalt der sittlichen Idee, im gegenwärtigen Falle daher der Begeisterung des Staatsmannes für die Vervollkommnung des ihm anvertrauten Staates. Jenes wird für die Erbmonarchie, dies für die Wahlrepublik sprechen, jedenfalls jedoch für eine Herrschaft auf Lebenszeit. Aber schon hier ergiebt es sich, dass in beiden Regierungsformen die rechtliche und die sittliche Aufgabe des Staates gleichmässig gelöst werden kann, dass jedoch beide unter einander wie Naturethos und bewusste Sittlichkeit sich verhalten. Im

Zustande höchster politischer und sittlicher Reife eines Volks ergiebt das Wesen der Republik sich von selbst; denn sicherlich wird dann der weiseste Staatsmann einer Nation ebenso erkennbar sein, als zum höchsten Einfluss gelangen, wäre es auch nur als erster Rath des Erbfürsten, so dass hier die äussere Form der Regierung vollends bis zum Gleichgültigen herabsinkt. Wer wollte läugnen, dass es historisch fast bei allen Völkern solche Epochen gegeben hat, — zugleich die Glanzpunkte ihrer Geschichte, — wo zur Rettung des Staates die höchsten politischen Fähigkeiten zusammenwirkten oder wo Eine mächtige Persönlichkeit die ganze Last auf sich nahm? Hier bestand Republik dem Erfolge nach; denn das Zufällige und Irrationale, was im Erbfürstenthum liegt, war abgestreift: der höchste vernünftige Wille im Volke war zur Herrschaft gelangt. Trajan's, Marc Aurel's, des Markgrafen Karl Friedrich von Baden Regierungszeiten waren für ihr Land so wesentlich republikanisch, als die Cromwell's oder Washington's für ihre Völker.

Aber auch jenes irrationelle Element, welches der Erbmonarchie unbestreitbar beiwohnt, kann bis in's Bedeutungslose verringert werden durch die rechte Form der Verfassung (wovon nachher); mehr noch durch die eigenthümlichen Verhältnisse, die im Familiengeiste und in der Erblichkeit liegen. Wir beschäftigen uns mit diesen zuerst.

I. Der erste Vorzug der Erbmonarchie besteht darin, dass der Herrscher von Jugend auf erzogen werden kann zur Uebernahme seines Berufs, der, weil er vielleicht der schwerste und eigenthümlichste auf Erden ist, darum auch der dauerndsten Vorbereitung bedarf. Seit Macchiavelli haben daher alle politischen Denker behauptet, dass die Fürstenerziehung die erste Bedingung guter oder schlechter Regenten sei. Mochte Macchiavelli seinem Fürsten die Künste besonnener Selbstsucht anempfehlen; — dies war den Verhältnissen seiner Zeit und seines Landes durchaus gemäss: — an sich und auch für die gegenwärtige Zeit kann die Haupttugend des Fürsten nur in strenger Gewissenhaftigkeit bestehen und seine politische Virtuosität in der unbefangenen Stellung über den Parteien, bei tiefster Erkenntniss ihres

relativen Werths. Zu diesem Allen kann man nur erzogen werden durch gründliche wissenschaftliche und sittliche Vorbildung. Dies ist zugleich ein erreichbares Ziel für jeden Fürsten. Wie es eine politische Erbweisheit giebt bei ganzen Nationen oder Cabinetten: so lässt sich eine Erbweisheit der Familie denken, die der Vater in treuer Ueberlieferung seinem Nachfolger hinterlässt und so eine Stabilität sittlicher Grundsätze des Herrschens erzeugt, die stärker ist, als der Eindruck flüchtigen Ehrgeizes. Eigentliches Herrschertalent, politisch productive Begabung ist bei einem Erbfürsten eine glückliche Zugabe, auf welche man niemals rechnen soll.

II. Es können ferner Bedingungen gefunden werden, um durch die Rücksicht der Ehre oder des Wohles, seiner selbst und der Seinigen, den Herrscher an das wahre Interesse des Staates zu ketten. Sie können von negativer oder von positiver Wirkung sein.

Unter die wichtigsten negativen Bedingungen gehört: der Souverän soll äusserlich so gestellt sein, dass er gar keine Versuchung hat, aus Gründen der Furcht oder des Gunstsuchens, ungerecht oder parteiisch zu sein. Er muss, so viel möglich, ohne persönliche Verhältnisse, Verwandtschaft, Verbindung zu den Staatsangehörigen stehen: ein Wesen, das im Staate nicht seines Gleichen hat. Dies ist der wahre Begriff der Majestät; wesshalb der Souverän eine ihm zukommende Bezeichnung seiner Würde im Staate tragen soll, wobei es übrigens ganz zufällig ist, wie sie lautet. Aber dies Alles spricht mehr für die Erbmonarchie, als die Wahlrepublik.

Ebenso muss der Souverän seiner wahren Bestimmung nach weit hinausgerückt sein über die äussern Lebenssorgen, die ihn theils bedrücken, theils verlocken könnten, indem ihm der Genuss eines persönlichen, von allen Einschränkungen und Bewilligungen unabhängig gestellten Reichthums zugesichert ist. Dies ist der Begriff der „Krongüter", deren Gründung zweckmässiger und rationeller erscheint, als die Bewilligung einer „Civilliste" oder einer „Dotation". Keine Beziehung, die als Eigennutz ausgelegt werden könnte oder die ihm selber eine Versuchung dazu zu

werden vermöchte, soll zwischen dem Souverän und dem Volke stattfinden. (Wir erinnern nur an die Verhandlungen in der französischen Presse über die von Ludwig Philipp verlangten Dotationen.) Davor soll sein Reichthum den Fürsten schützen, und zugleich ihn befähigen, durch Wohlthätigkeit und liberalen Schutz alles Edlen und Schönen seinem Volke ein Vorbild der Nacheiferung zu geben. So deutet auch dies Alles auf erblichen Besitz in einer Herrscherfamilie, welche durch den ruhigen Genuss von Glücksgütern zu heiterer und sicherer Lebensstellung erhoben, gewohnt ist, mit neidlosem, aber auch unbeneidetem Wohlwollen die Menschen und die Verhältnisse zu behandeln. (Der Herrscher soll zugleich, könnte man sagen, der Erste und das Muster eines Edelmannes sein! Wir würden nämlich es tief beklagen, wenn, besonders in dieser bloss rechnenden, dem Vortheil nachstrebenden Zeit, das Beispiel ächt edelmännischer Gesinnung verloren ginge, wie wir es in so manchen deutschen Geschlechtern, und in den hochgestelltesten oft am Meisten, noch antreffen. Uneigennütziges Wohlwollen und Wohlthätigkeit, Theilnahme an allem Gemeinnützlichen ohne ehrgeiziges Streben und ohne Ostentation, dabei die humane Lebenssicherheit und Milde, welche in einem kampflosen Leben leichter errungen wird und doch die erfreulichste Frucht wahrer Menschenbildung ist, — alle diese adlichen und adelnden Tugenden soll der Herrscher unausgesetzt bethätigen. Und er kann es eher bei gesicherter Erblichkeit der Herrschaft, als wenn er nach einem mühe- und kampfreichen Leben etwa zum Präsidenten einer Republik sich aufgeschwungen hätte und nun mit gleicher Mühe, von den misstrauischen Blicken seiner politischen Gegner umlauert, auf seinem Platze sich behaupten müsste.)

III. Noch entschiedener sprechen positive Gründe für die Zweckmässigkeit erblicher Thronfolge. Sie liegen in der Ehre des Erbnachfolgers, in dem Wunsche, die gleiche Liebe und das gleiche Vertrauen der Staatsangehörigen sich zu erhalten, welches der Vater und der Ahnherr genossen haben. Erst dann kann das Verhältniss nicht bloss das rechtliche, durch die Verfassung geregelte, sondern das des Vertrauens und des ergänzen-

den Einverständnisses, kurz ein sittliches werden. Auch ein solches scheint nur in der begründeten Dauer einer Erbmonarchie sich entwickeln zu können, wo man das Vertrauen auf einen wackern Vater, dem man Dank schuldig geworden ist, von selbst und mit gleichen Hoffnungen auf seinen Sohn und Erben überträgt, während dieser, von Jugend auf zum Gefühl seiner hohen Pflichten erzogen, Nichts eifriger erstreben muss, wenn ein Funke sittlichen und Familiengeistes in ihm ist, als eines solchen Vertrauens stets würdig zu sein.

Ueberhaupt ist es das Vorurtheil gehässiger Leidenschaft zu wähnen, dass zwischen Fürst und Volk kein freies, selbstständiges Verhältniss möglich sei. Es ist dabei ein dreifacher Standpunkt zu unterscheiden. Sonst sah der „Unterthan" mit unwillkürlicher, angewöhnter Unterwürfigkeit in den Herrschern „Götter der Erde", ein höheres Geschlecht, betrachteten sich diese als von „Gott" mit dem Rechte des Herrschens beliehen, und nur Ihm zur Rechenschaft darüber verschuldet, wie sie herrschten. Dieser Glaube ist, in den politisch ausgebildeten Völkern Europa's wenigstens, dem Erlöschen nahe, und wäre es auch möglich, Nichts liegt daran ihn zu erhalten; denn das an sich Unvernünftige soll nicht erhalten werden, dergleichen die widersinnige Vorstellung ist, dass der Beruf des Herrschens und das Vermögen, „für das Wohl des Volks zu sorgen", sich ebenso vererben lasse, wie der Besitz. Auf dem Standpunkte des Patrimonialstaates freilich ist gegen diese Behauptung Nichts einzuwenden; denn hier heisst herrschen wirklich nur besitzen, um seinen Besitz so nutzbar als möglich zu machen. Wenn hier der Herrscher zugleich für die äussere Ordnung, das Recht und die Sittlichkeit der „Unterthanen" sorgt, so geschieht es consequenter, und auch zugestandener Weise nur darum, weil sie in diesem Zustande ihm nützlicher werden, gleichwie auch der Gutsbesitzer für Reinlichkeit unter seinem Zuchtvieh sorgt. Von Rechten derselben dem Herrscher gegenüber kann überhaupt keine Rede sein. Was er Gutes ihnen erweist, geschieht aus freier Gnade, aus reinem Wohlwollen, und kann jeden Augenblick zurückgenommen werden. Diese Theorie des Absolutismus ist consequent

und in ihrem Zusammenhange unantastbar; aber sie setzt einen längst verlebten Zustand der Gewalt und der Volksunmündigkeit voraus. Nachdem jedoch unser Staatsrecht den Standpunkt des patrimonialen Staates verlassen und den Begriff des verfassungsmässigen Rechts zum Mittelpunkte gemacht hat: ist es eine der widersprechendsten Fictionen, in diesem neuen Gedankensysteme noch immer von einem Herrscherrechte durch Erblichkeit zu sprechen, nicht durch Verfassungsvertrag, und daneben noch andere Trümmer absolutistischer Vorstellungsweise stehen zu lassen. Ein grosser europäischer Monarch hat ausgesprochen: dass es nur zwei consequente politische Systeme gebe, den Absolutismus und die Republik; alles Dazwischenliegende seien lügenhafte Zwittergestalten. Unter „Republik" kann nur diejenige Staatsform verstanden sein, welche wir hier entwickelt haben: wir billigen jenen Ausspruch, aber wir müssen bestreiten, dass die „Republik" nothwendig auf ein Wahlreich hinauskomme. Der Verlauf gegenwärtiger Untersuchung zeigt vielmehr, dass auch in der „Republik" die Form der Erblichkeit die sicherndste und zweckmässigste sei.

Jener verlebte Autoritätsglaube an ein absolutes Herrscherrecht hat sodann im Volke einem Misstrauen und einer Art von Missgunst und Verkleinerungssucht gegen den Herrscher Platz gemacht. Dies sind, in immer verbreiteterer Weise, die gegenwärtigen Gesinnungen: man sucht sich dadurch schadlos zu halten für den jahrhundertelang dauernden Druck. Der unkundigen, von mancherlei Unbilden niedergedrückten Menge kann man dergleichen vergeben; wenn man aber sieht, wie diejenigen, welche sich Leiter desselben nennen und Volksfreunde heissen wollen, dies niedrige Gefühl geflissentlich nähren, um es zu politischen Parteizwecken auszubeuten: so kann man dies nur mit Ekel betrachten, da es ebenso kurzsichtig und unedel, als staatswidrig ist.

Das rechte Verhältniss ist endlich das der freien, bewussten Ehrfurcht, nicht für die Person des Souveräns in ihrem zufälligen Werthe, sondern für die hochwichtige Würde, die an sie geknüpft ist, und der besonnen pflichtmässigen Gewissenhaftigkeit gegen ihr Ansehen, nicht aus Furcht

oder Schmeichelei, sondern mit dem vollen Bewusstsein der eignen Rechte, aber eben desshalb mit der Einsicht, von welcher Bedeutung es für die Kraft des Staates sei, wenn die Würde des Herrschers in ihrem Bereiche mächtig und geehrt bleibe.

IV. Dieser freie Gehorsam, diese ihres Rechts bewusste Freimüthigkeit wirkt aber nothwendig auch darauf zurück, wie der Herrscher sich selber und seine Stellung betrachtet und wie er sie auszufüllen strebt. Er wird gar nicht umhin können — nicht nur verfassungsmässig zu regieren; dazu nöthigen ihn schon rechtliche Verpflichtungen, — sondern den höchsten Ertrag seiner Einsicht und seines aufopfernden Willens dem Wohle eines Volks zu widmen, welches ihm selbst Achtung abnöthigt. Es widerstrebt der menschlichen Natur, inmitten sittlich begründeter Verhältnisse allein selbstsüchtig zu bleiben. Wie sehr daher auch die Geschichte gelehrt hat, dass die Beispiele der Fürsten in gutem und schlimmem Sinne wirksam geworden sind auf ihre Umgebung: so findet doch auch — freilich bisher unversucht — das umgekehrte Verhältniss Statt. Die politische Reife und die sittliche Kraft des Volks wird den Fürsten unwillkürlich zu sich emporziehen und seines Volkes würdig machen. (Eigentlich war dies das Verhältniss während des deutschen Befreiungskrieges im Jahre 1813: denn es ist ein blosser Euphemismus zu behaupten, dass damals der Fürst „sein Volk gerufen habe". Der entschlossene Geist des Volkes selber drängte die Fürsten zur entscheidenden That.)

V. Daraus folgt endlich das Letzte: Wenn der Souverän das sittliche Vertrauen seines Volkes erringen will, so muss er gekannt sein wollen nach der Wahrheit seiner Absichten und seiner Handlungen. Alles, was er thut für den Staat, mit allen Umständen und Gründen, muss die höchste Oeffentlichkeit erhalten. So gewiss er nur aus rechten, sittlichen Motiven sich entschieden hat, wird er wünschen, dass die Gründe seiner Entscheidung vor Aller Augen liegen. Das Volk hinwiederum muss dasselbe wünschen, um das Vertrauen gerechtfertigt zu sehen, das es in seinen Souverän setzt oder setzen möchte. Alle Geheimthuerei des Regierens

muss hinwegfallen: — der eigentliche Same des Misstrauens im Volke.

Umgekehrt muss der Souverän aber auch allen Interessen und Bedürfnissen des Volkes mit seiner Kenntniss nahe bleiben, alle Mängel und Ungesetzlichkeiten erfahren. Auch dafür ist das gesetzliche Mittel längst gefunden, in der „öffentlichen Meinung", welche an der freien politischen Presse ihr vielgefügiges Organ hat. Beides also, jene Oeffentlichkeit des Regierens und diese des Regiertwerdens, machen eine verfassungsmässig garantirte Pressfreiheit nöthig (von den Bedingungen nachher). Erst diese ist der letzte Schlussstein eines guten Regiments, dasjenige, was die äussere Regierungsform, als Erbmonarchie oder als Wahlreich, für den Zweck des Staatslebens gleichgültig macht, aber zugleich auch die beste Garantie einer guten Verfassung bleibt, nicht nur um sie zu erhalten, sondern auch um sie zu steter Vervollkommnung zu steigern.

§. 148.
Lösung des Gegensatzes.

Nachdem sich die allgemeinen Bedingungen einer guten Regierung ergeben: lässt sich der vielverhandelte Streit über die Vorzüge und die Nachtheile jener beiden Regierungsformen auf ein einfaches Maass der Gründe und Gegengründe zurückführen.

I. Erwiesen ist die gleiche begriffliche Rechtmässigkeit des Staatsoberhauptes durch Erblichkeit oder durch Wahl. Bloss die Zweckmässigkeit, die von relativer und veränderlicher Natur ist, kann in jedem gegebenen Falle über das Angemessene den Ausschlag geben. Hier aber entscheidet vor Allem, wie schon gezeigt (§. 144, II.), die historische Entwicklung des Staates und die damit zusammenhangende Rechtsauffassung des Volkes. Daher ist es am Wenigsten gestattet, hierbei zu experimentiren oder in willkürlichen Proben zwischen beiden Formen sich hin und her zu werfen, wie wir ein Beispiel davon in Frankreich gesehen hahen.

II. Bei einem Volke von hoher politischer Reife, d. h. wo ein selbstständiges und parteiloses Urtheil über politische

Dinge schon die Massen durchdrungen hat, an denen daher die Hinterlist der Demagogie abprallt, ebenso wo ein hoher Grad von Sittenreinheit, Lebenseinfachheit, Unbestechlichkeit waltet, wo also kein schädlicher Ehrgeiz hoffen darf zur höchsten Stelle sich emporzuschwingen: — da ist Wahlrepublik, Uebertragung der Herrschaft an den zur Zeit Würdigsten, die rationellste Lösung jenes Problemes; denn alles Zufällige, wie es in der Erblichkeit allerdings liegt, ist hier abgestreift; und wie der Würdigste erkannt werden könne, ist bei einem von Unten auf durch die Volksvertretung sich organisirenden politischen Leben nicht schwer zu sagen. Dann aber werde das Oberhaupt auf Lebenszeit gewählt und zwar aus dem Kreise der schon durch die That erprobten höchsten Staatsmänner, wie man den obersten Bischof auch nur aus der engern Anzahl erfahrner Prälaten wählt. Aber es soll nicht, wie in diesem Falle, eine aristokratische Wahl sein: das ganze Volk ist der Wähler; oder es kann, um die Continuität der Regierung zu sichern, das bisherige Oberhaupt seinen Nachfolger vorschlagen lassen, um ihn dann zu bestätigen oder einen Andern zu wählen. Auch hierbei wollen wir jedoch keinesweges aprioristisch einen Musterstaat construiren, sondern wir deuten nur auf die verschiedenen, vom Begriffe gleich freigelassenen Möglichkeiten hin, jenes Problem zu lösen. Ueberhaupt müssen wir eingedenk bleiben, dass jener Zustand der Völker, der sie zu einer wahrhaften, durch sich selbst sich erhaltenden republikanischen Verfassung befähigt, ihnen auch ein Maass politischer Einsicht und Erfahrung verleihen wird, welches sie weit über unsere gegenwärtigen Rathschläge und Entwürfe hinausstellt.

Nur die Wahl des Oberhauptes auf Zeit, auf zehn, vier u. dgl. Jahre, halten wir unter allen Umständen für entschieden falsch und im Widerspruch mit dem eigentlichen Zwecke des Wählens. Es kann dabei bloss die Absicht sein, die verschiedenen Parteien nach der Reihe zu befriedigen und ihnen Gelegenheit zu geben, auch einmal an die Regierung zu kommen. So erzeugen sich Parteistellungen, die das ganze Volk zerreissen; d. h. es substituirt sich ein falsches, untergeordnetes Interesse dem Einen, blei-

benden, aber eine stätige Entwicklung voraussetzenden Zwecke der Regierung. Das ganze Staatsleben und sein vernünftiger Organismus wird, statt dieser folgereichen Stätigkeit, lediglich Ausdruck der Spannung und des Kampfs der Parteien, und es schiebt sich dem wahren Interesse ein lügenhaftes unter. Nur darum wird gekämpft, um zur höchsten Macht zu gelangen; das Regieren wird höchster Zweck, gerade wie im Absolutismus, statt dass es Mittel sein sollte; und die Verfälschung des Verhältnisses ist vollendet, im praktischen Erfolge vielleicht noch auf schlimmere Weise, wie bei absoluter Monarchie. Staat und Regierung sind an sich nur Werkzeuge für Recht, Sittlichkeit und äussere Wohlfahrt des Volkes. Greift nun der Parteienkampf bis zur Regierung hinauf, ist diese stets nur im Ringen um ihr eignes Dasein wider ihre Gegner begriffen: so kommt sie über die ersten Bedingungen der Selbsterhaltung niemals hinaus zu ihrem wahren Zwecke; sie bleibt in den Anfangsgründen befangen und arbeitet sich ab in einem Umkreise leerer Thätigkeit, der stets von Neuem beginnt, wenn die gegnerische Partei zur Macht gelangt. Zur Pflege der eigentlich geistigen Interessen, zur organischen Fortbildung des Staates nach einem durchgreifenden Plane kommt es nie um sein selbst willen; denn an alles Gute, Zweckmässige, Unentbehrliche heftet sich der Stempel der Parteiung unauflöslich an. Es wird nur als Waffe derselben benutzt, um der Regierung Verlegenheit zu bereiten, und von dieser wird es verweigert so lange als möglich, weil seine Gewährung ein Zugeständniss der Schwäche erschiene. (Als reichhaltigen Beleg zu dieser Schilderung können wir an die politischen Zustände der Schweiz erinnern; fast nicht minder an Nordamerika, wo jedes Mittel, selbst der Angriff auf die Privatsitten, genehm ist, um dem politischen Gegner zu schaden.*)

*) Wir führen aus einem berühmten Sittenschilderer Nordamerikanischer Verhältnisse nur folgenden Zug an: „Einige Wenige besahen sich" (im Pallast des Präsidenten in Washington) „sehr genau die Meubeln, wie um sich zu überzeugen, ob der nichts weniger als populäre Präsident nicht Etwas vom Hausgeräth, welches als öffentliches Gut am Hause haftet, bei Seite geschafft oder zum Besten seiner Privatcasse verkauft habe".

III. Um vor dieser Verfälschung des Regierens und Regiertwerdens zu schützen, könnte man sagen, sei das Institut der Erblichkeit erfunden worden, wenn nicht an sich schon durch einen merkwürdigen Zug weltgeschichtlichen Instinctes wir bei den meisten Culturvölkern die Herrschaft an die Erblichkeit geknüpft sähen, so dass es fast nirgends darum sich handelt, den Herrscher erst zu suchen, als vielmehr um die Frage, den vorhandenen Herrscher in die Lage zu setzen, dass er nur zweckmässig regieren kann. Und in diesem Sinne stimmen wir dem Ausspruche Dahlmann's bei, der die monarchische Verfassung eine tiefsinnige nennt,*) und können uns sogar mit Stahl's Auffassung versöhnen, wenn er (in der unten angeführten Stelle) im Fürsten „den Schwerpunkt der Verfassung" sieht. In der That nämlich ist, bei den gegenwärtigen Zuständen politischer Bildung, der wahrhafte Zweck der Republik, stätige und organisch fortschreitende Perfectibilität des Staates, in der verfassungsmässigen Erbmonarchie weit sicherer zu erreichen, als in der Wahlrepublik, weil dort die wichtigste Bedingung der Stätigkeit allerdings gegeben ist, hier stets zu gewissen Zeitpunkten in Frage gestellt wird und ein anderes politisches System zur Tagesordnung gelangt.**)

---

*) Dahlmann, die Politik, auf den Grund und das Maass der gegebenen Zustände zurückgeführt; 2. Aufl. 1847 Bd. I. §. 137. Stahl, das monarchische Princip, S. 12 ff.

**) Dies aus staatsphilosophischen und politischen Gründen zu zeigen, war der eigentliche Zweck meiner schon angeführten Schrift: „Die Republik im Monarchismus". Weil sie jedoch gegen die unbedingten Ansprüche beider Parteien beschränkend auftrat, hat sie das gewöhnliche Loos solcher Schriften erfahren, bei beiden Ungunst zu finden. — Was den Hauptnachtheil der republikanischen Regierungsform, den steten Wechsel der Personen und Interessen, anbetrifft: so können wir uns darüber gleichfalls auf Berichterstatter über Nordamerikanische Zustände berufen: „Allgemein nimmt man an, dass die öffentlichen Aemter der Siegespreis der Parteikämpfe sind — also im Grunde ein grossartiges Bestechungssystem! Mancher Präsident hat in kurzer Zeit alle Stellen der Zoll- und Postverwaltung mit seinen Creaturen besetzt, und dieses Verfahren hat bei den einzelnen Staaten, den Counties und Towns Nachahmung gefunden. Je nachdem die Eine oder die andre Partei triumphirt, wechseln die Staaten ihre Verwalter, die Legislaturen ihre Secretäre, ihre Drucker und selbst ihre Gerichtsdiener, die Gerichtshöfe ihre Schreiber, die Städte ihre Kämmerer

Bei einem Volke von zurückgehaltener oder von ungleichmässiger politischer Cultur, ferner in einem Staate, wo die Einheit aus heterogenen nationalen Elementen erst erwachsen oder nach politischen Erschütterungen auf's Neue fest gegründet werden soll: da bedarf es einer starken, dauernden, ausser Streit gesetzten Staatsgewalt, der Monarchie mit Erblichkeit. Bei einem Volke von hoher politischer Reife und erprobter verfassungsmässiger Ausbildung ist sie wenigstens nicht schädlich, weil es dann der höchsten politischen Begabung gelingen wird, in den Rath der Krone zu kommen, wie es überdies dem Herrscher selbst unbenommen bleibt, ausser der allgemeinen ihm zustehenden Würde, noch durch sein Talent und seine Gesinnung ein besonderer „Schwerpunkt" im Staate zu werden. Wenn endlich noch in einem Volke das persönliche Verhältniss des Vertrauens zu irgend einem erblichen Herrschergeschlechte vorhanden ist: so verdient dies als ein ethisches Element im Staate sorgsam gepflegt zu werden. Es ist ein Band der „ergänzenden Gemeinschaft" mehr, welches man unter keiner Bedingung zerstören oder missachten sollte: man bricht sonst die geschichtliche Continuität eines Volkes gerade in einem der wichtigsten Punkte ab.

§. 149.
Die Executivgewalt.

Der Souverän übt seine Macht durch die verantwortlichen Staatsämter nach ihren verschiedenen Abstufungen, die sich in die bestimmten Functionen der Staatsverwaltung theilen, welche in ihm ihre Spitze behält. Aber er besitzt auch verfassungsmässig einen eigenthümlichen Kreis von Pflichten und Entscheidungen, die ihm vorbehalten bleiben, wenngleich auch für diese die obersten Staatsämter die Verantwortung übernehmen. Hieraus ergiebt sich ein Umfang von selbstständiger Thätigkeit für den Souverän, welche ihn, in einem energischen Staatsleben und bei

und Marktmeister, ja sogar ihre Strassenfeger und Nachtwächter". Naumann über Nordamerika bei Chalybäus Ethik. II. S. 346. Note.

pflichtmässigem Eifer von seiner Seite, weit davon entfernt halten, zu einem blossen, „Ja“ sagenden Statisten oder zu einem müssigen Zuschauer herabzusinken, „welcher nur den Punkt auf das J zu setzen hat“.*)

I. Zuerst und vor Allem kommt ihm zu die Sanction und Verkündigung der von den Ständen berathenen Gesetze, durch welche sie erst rechtliche Gültigkeit im Staate erhalten können; so wie ihm auch Antheil an der gesetzgebenden Gewalt zusteht, insofern er gleich den Kammern Gesetze vorschlagen darf. Ebenso geht von ihm aus der Erlass von Verordnungen, wodurch die Anwendung der Gesetze näher angegeben und in die Praxis übergeführt wird; ohne jedoch dadurch die Gültigkeit der Gesetze selbst jemals zu unterbrechen oder von ihrer Vollziehung entbinden zu dürfen. So gewiss jedoch jene Sanction keine leere Formalität sein soll, muss dem Souverän auch das Recht zustehen, seine Sanction zu verweigern: — entweder mit dem absoluten Veto, wie bei allen den Gesetzen, welche verfassungswidrig, kurz revolutionär wären, dies nicht nur seine Befugniss, sondern seine Pflicht ist — denn er ist zum ersten Wächter der Verfassung bestimmt und hat dafür zu sorgen, dass diese nur auf dem in ihr selber vorgeschriebenen Wege verändert werde; — oder mit aufschiebendem Veto, wenn es eine Verordnung betrifft, welche er als unzeitig und übereilt erkennt und wiederholter Prüfung unterwerfen lassen will. Und hier tritt jene Reihe von verfassungsmässigen

*) Diese unstatthafte, nachher unzählige Mal wiederholte Auffassung Hegel's, welche zudem noch bei ihm den seltsamsten Contrast bildet zu seiner mystisch-dialektischen Auffassung des Erbmonarchen, als des Umschlagens „der reinen Idee des Staates“ in die „Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit“, was eben den Grund der „Majestät“ des Erbmonarchen ausmacht — haben wir in der Schrift: „Die Republik im Monarchismus“ S. 31—34 von allen Seiten beleuchtet. Sie verdient auch noch jetzt gerügt zu werden, weil sie von den Feinden des verfassungsmässigen Königthums, im Lager der Demokraten wie der Absolutisten, mit Begierde ergriffen worden ist, um Hegel's geachtete Autorität dafür anführen zu können, dass zur Vertheidigung dieser Regierungsform sich nur etwas Abgeschmacktes sagen lasse!

Schritten und Gegenschritten ein (§. 146, IV.), welche von der Auflösung der Kammern und einer wiederholten Berufung an das Volk anheben und in der Möglichkeit einer Thronentsagung ihren Gipfel finden: — Instanzen genug, um eine Abkühlung der Leidenschaften und eine objective, dem Wohle des Volks gemässe Lösung der Collision möglich zu machen.

Dies Recht des Veto ist übrigens von der grössten Bedeutung im verfassungsmässigen Gleichgewichte der Staatsgewalten. Es ist der unerschütterliche Punkt, wo der feste Wille und die gewissenhafte Ueberzeugung des Herrschers der von Unten anstürmenden Leidenschaft und der revolutionären Ueberstürzung verfassungsmässig einen Damm anlegen, die Revolution verhüten kann. Aber ein entsprechendes letztes Mittel muss auch der Volksvertretung gegeben sein, um der Revolution von Oben den Ausbruch zu verwehren: wir werden es kennen lernen.

II. Der Souverain wählt und ernennt, nach den Vorschlägen seiner Räthe, die Personen zu den Staatsämtern. Aber seine Wahl ist dabei an die gesetzlichen Bedingungen gebunden, die im Wesen des Staatsamtes liegen. Eine öffentliche Erprobung der Fähigkeit dazu und der Erfund derselben muss, zum ersten Uebergange in ein öffentliches Amt, den entscheidenden Ausschlag geben. Später ist das ganze amtliche Leben eine fortdauernde Bewährung vor dem Vorgesetzten, wie vor der öffentlichen Meinung, welche in einem politisch gebildeten, mit freien Organen ausgestatteten Volke sich kund zu thun nicht ermangeln wird. (Man hat von „Staatsprüfungen", auf welche wir nicht verzichten möchten, oftmals in sehr ungünstigem Sinne gesprochen und behauptet, das wahre Geschick des Verwaltens und Regierens werde durch solche Vorbildungsdressuren eher unterdrückt als entwickelt. Wer kann bezweifeln, dass es auch in staatlichen Dingen ein falsches Wissen, darum auch ein falsches Prüfen gebe! Dies schliesst aber weder die wahre Erkenntniss, noch die rechte Prüfung derselben aus; und ganz unzeitgemäss wäre jetzt noch die Vorstellung, dass die Leitung der Staatsangelegenheiten im Ganzen wie im Speciellen nicht der ernstesten Wissenschaft bedürfe, dass jetzt noch mit empiristischem Herum-

tappen oder naturalisirender Erfahrungsroutine Etwas geleistet werden könne!) — Die ersten Rathgeber der Souveränität, die Minister, — die wichtigste Wahl — ernennt der Regent aus denen, welche das überwiegende Vertrauen bei der Volksvertretung (die „Majorität" in derselben) haben, in denen also der Wille der Nation sein jedesmaliges verfassungsmässiges Organ findet. Und hier — in dieser der blossen Willkür enthobenen Wahl — liegt der Punkt der Ueberleitung des allgemeinen Willens in den Willen des Regenten, dessen eigentliche Pflicht und Beruf es ist, in letzter Instanz doch nur Ausdruck jenes Willens zu sein. Ueber die Einsicht und den Willen des Volkes hinaus kann der Regent nicht gehen; und wer, selbst der weiseste unter den Herrschern, würde es auf sein Gewissen nehmen, der ungeheuern Verantwortung sich unterziehen wollen, die „Vorsehung" seines Volkes zu werden und es wider seinen eignen Willen in neue Bahnen su reissen? Wenn die Geschichte „Väter des Vaterlandes" aufweist, die solches Vollbringens allerdings sich erdreisteten: so sind dies verlebte, dem Patrimonialstaat oder dem Despotismus angehörende Zustände, vor deren Wiederkehr eine Verfassung ja eben schützen soll. Mit Einem Worte: Rathgeber zu wählen, welche die Majorität der Kammern nicht hinter sich haben, ist eine Anomalie, welche gegen den wahren Begriff der Staatseinheit verstösst. Aber ein materieller Zwang, eine Gewissensnöthigung wird dem Herrscher damit keineswegs auferlegt. Die Prüfung, ob nicht falsche Majoritäten ihm vorgespiegelt werden, ist ihm allezeit vorbehalten, und durch eine Reihe der mannigfaltigsten Mittel kann er mit den Kammern, endlich mit seinem Volke darüber in Verhandlung treten.

Dem Rechte der Ernennung muss ein Recht der Enthebung vom Staatsdienste zur Seite stehen: aber auch dies nach einem verfassungsmässigen Gesetze, dem „Staatsdienergesetze". Hier das richtige Verhältniss zu treffen zwischen den Rechten der Regierung und den Privatrechten, ist vielleicht eine der schwierigsten Aufgaben der Politik. Da zudem eine Menge Nebenbestimmungen dabei mitentscheiden, so enthalten wir uns jeder allgemeinern Entscheidung. Nur dies scheint festzustehen,

dass in Republiken die Absetzbarkeit zu weit ausgedehnt, in Monarchieen alten Schlages — dem eigentlichen Paradiese mittelmässiger Beamten — zu schwer genommen wird. Auch hierin kann und muss das Staatsprincip der Zukunft, die Selbstregierung in frei von Unten auf sich organisirenden Vereinen, eine Aenderung in den Geist der Beamten bringen. Sie werden sich nicht mehr so unauflöslich an ihre Stelle gekettet empfinden, wenn sie sehen, wie in den freien Associationen unter ihnen die Dienstattribute der Einzelnen unaufhörlich wechseln und wie dem wahrhaft Kundigen mancherlei Mittel gegeben sind, ausserhalb des eigentlichen Staatsdienstes sich fortzuhelfen, wenn in demselben seine politische Selbstständigkeit in Gefahr kommen sollte.

Ein Anderes ist die Unabsetzbarkeit und Unversetzbarkeit des Richterstandes. Diese liegt im Wesen seines Berufes, welcher das reine parteilose Recht vertretend über die einzelnen politischen Zeitschwingungen hinausgestellt sein muss.

III. Dass das Begnadigungsrecht zu den unterscheidenden Attributen des Souveräns gehöre, steht längst unbezweifelt fest, nur nicht aus dem Grunde, „weil er einzig und allein unter keinem Gesetze stehe“; — eine an sich selbst falsche Behauptung, — wo es dann einen an sich unmotivirten Act der Willkür in sich schlösse. Vielmehr ist es die nothwendige Ergänzung der Lücke, wo das positive Gesetz noch nicht der Idee der Gerechtigkeit adäquat geworden und wo die Anwendung desselben auf den bestimmten Fall eine Ungerechtigkeit in sich schlösse. Hier entscheidet der Begnadigungsact frei nach der Idee des Rechts, d. h. nach der „Billigkeit“ (vergl. §. 15. Bd. I. S. 50.). Ebenso ist oft, namentlich bei politischen Verbrechen, die Gränze zwischen böslichem Vergehen und entschuldbarem Irrthum so schwer zu ziehen, dass der Richter nach dem geltenden Gesetze verurtheilen, der Herrscher, nicht aus persönlichen Regungen weichherziger Milde, sondern aus klarer Ueberzeugung, begnadigen muss. Daher soll keine Begnadigung als Aufhebung des Gesetzes behandelt werden, sondern als seine Ergänzung, durch die erst das wahre Recht gefunden wird.

IV. Neben dem Rechte der Begnadigung steht die Pflicht des Regenten, Beschwerden und Wünsche („Petitionen") von jedem Staatsangehörigen anzunehmen und durch strenge Immediatuntersuchung ihnen Abhülfe zu verschaffen. Der Regent soll nicht nur allen Hülfsbedürftigen zugänglich, sondern auch allen pflichtvergessenen Beamten durch die drohende Möglichkeit der Ahnung gleichsehr nahe sein. Ein Russisches Sprichwort sagt charakteristisch: „Der Himmel ist hoch und der Czar ist weit"! Es bezeichnet vortrefflich die Unzulänglichkeit eines, wenn auch wohlwollenden Absolutismus seiner ungeheuren Aufgabe gegenüber, wenn keine freie Presse ihn unterstützt; — die freilich an sich schon mit Absolutismus unverträglich ist. Und wenn Jean Paul so wahr als witzig sagte: dass ein Fürst zwar nicht im Auslande, wohl aber im eignen Reiche überall seine Gesandten haben sollte: — so ist dies Mittel längst gefunden. Es ist die freie Presse des eignen Landes, die nun aber auch wirklich von allen Seiten gesandtschaftlichen Zugang zum Herrscher haben sollte. Es könnte gerathen scheinen, einen eignen Beamten in seiner Nähe bloss mit der Bestimmung anzustellen, über alle solche, in der Oeffentlichkeit zur Kunde kommende Beschwerden ihm Bericht zu erstatten und seine Befehle zu näherer Untersuchung entgegenzunehmen.

3. Die Volksvertretung.

§. 150.

Begriff derselben und das Wahlgesetz.

In der Volksvertretung soll der höchste vernünftige Wille des Volkes zur Berathung seiner Angelegenheiten sein Organ erhalten und so die Initiative zur Selbstregierung ergreifen, welche von diesem Mittelpunkte aus durch die verschiedenen Staatsämter und die ersten verfassungsmässigen Räthe des Souveräns — auf die schon beschriebene Weise (§. 148, 49) — in der Spitze der Souveränität als ihrem höchsten Organe sich abschliesst. Die Volksvertretung ist es also, in welcher (nach uns) der reale Schwerpunkt des Staates

liegt, möge übrigens die Souveränität durch Erbschaft oder nach Wahl bestimmt werden.

I. Hierbei sei gar nicht verhehlt, dass wir dadurch vom Principe landständischer Vertretung auf's Entschiedenste ablenken, deren nur in der Art der Repräsentation verbesserten letzten Absenker wir in der modernen „constitutionellen Monarchie" bewahrt finden. In beiden beruht der Staat auf einem Dualismus von Fürst und Volk, der durch ein vertragsmässiges Abkommen zwischen beiden geschlichtet wird, welches, wie aller Rechtsvertrag, auf ursprünglicher Unabhängigkeit der Willen und der Möglichkeit ihrer Entzweiung gegründet ist. In der alten landständischen Verfassung vollends, wo die Curien noch jede für sich beriethen und einzeln mit dem Regenten sich vertrugen: da war es sogar ein blosser Aggregatzustand, der den Begriff einer wahren Volksvertretung und Nationaleinheit ausschloss. Ueberhaupt handeln die „Stände" zunächst für sich selbst, sind Mandatare ihrer Interessen, können daher auch besondere Aufträge von Standesgenossen annehmen, während in der wahren Volksvertretung erst durch die freie Berathung in den Kammern die staatliche Meinung des Volkes gebildet und ein ausserdem gar nicht vorhandener Wille und Beschluss desselben hervorgebracht werden soll.*)

Aus allen diesen Gründen müssen wir jenes Princip der Volksvertretung, in welchen Modificationen neuerdings auch es auftreten möge, für veraltet erklären. Der Staat, als geistiger Organismus, soll lediglich von Einem Willen durchdrungen sein: entweder, wie in der Despotie und im Patrimonialstaate, von dem des Landesherrn, oder im begriffsmässigen Staate vom Willen des Volkes. Die dazwischen eingeschobenen Verfassungen, wenn wir sie vom ethischen und welthistorischen Standpunkte betrachten, sind nur die Uebergangsformen, um von jenem Staate des Naturells, durch den Begriff des Vertrages und

*) Ueber jenes historisch sehr bestimmt und bis in's Einzelnste ausgebildete Princip der landständischen Verfassung, den Anforderungen des modernen Staates gegenüber, st Bluntschli, „allgemeines Staatsrecht" 1852. S. 276—281 zu vergleichen.

den Rechtsstaat hindurch, auf den wahren Staat der Selbstregierung durch sittliche Freiheit zu kommen.

II. Eine ganz andere Frage ist es jedoch, wie die Volksvertretung gebildet sein müsse, um in der That den höchsten vernünftigen Willen des Volkes zu treffen und nur desselben Organ zu werden? Es leuchtet ein, dass diese Aufgabe, ganz analog der von Errichtung der Souveränität, nur annäherungsweise, nie in unbedingter Vollkommenheit gelöst werden kann. Die rechte Volksvertretung herzustellen, wie den vollkommensten Souverän, ist theoretisch und praktisch ein unendliches Problem.

Diese Aufgabe nun ist es, die das Wahlgesetz lösen soll. Ein gemeingültiges für alle Zeiten und Verhältnisse aufzustellen, ist nach Obigem unmöglich; denn es soll genau dem jedesmaligen socialen Zustande und der politischen Bildung des Volks entsprechen. Wie tief oder wie oberflächlich daher es das Wesen des Volkes ergreift und seine eigentlichen Vertreter findet, das macht die Güte und Wahrheit oder den Schein und die Lüge des Wahlgesetzes aus.

§. 151.
Die Formen der Volksvertretung.

I. Die handgreiflichste Auffassung des „Volks“ ist, es in der Gesammtheit der mündigen Individuen männlichen Geschlechts zu finden. Disputabel bleibt bei diesem abstracten Zählen der Individuen, warum die Frauen ausgeschlossen sein sollen: auch haben sie das politische Stimmrecht neuerdings mehr als einmal in Anspruch genommen. Von diesem Standpunkt mit Recht; vom höhern mit Unrecht (vgl. §. 111, II.). Aus diesem Allen entsteht nun die nächste, gleichsam elementarste Lösung des Problems: allgemeines Stimmrecht mit directen Wahlen, gestützt auf den Grundsatz, dass jeder Bürger im Staate das gleiche Recht habe, an der Regierung, also Volksvertretung, Theil zu nehmen. Aber nicht dadurch, müssen wir behaupten, hat er dies Recht, dass er „Bürger“, Person mit abstracter Rechtsfähigkeit ist: — als solcher kann er sich

gar nicht von Andern vertreten lassen und braucht auch nicht vertreten zu werden, ausser in Rechtshändeln vielleicht von einem Anwalte; — er hat Antheil am Staate nur dadurch, dass er nicht bloss Einzelner, sondern Glied eines der im Volke vertretenen wesentlichen Interessen ist.

Jedem Rechte sodann entspricht eine Pflicht; und bei jeder Rechtsausübung selber kommt es darauf an, ob man die daraus entspringende Pflicht zu erfüllen im Stande ist; wie bei der Wehrpflicht, die auch ein allgemeines Bürgerrecht ist. So gilt es, seine Tauglichkeit zu erweisen, das politische Stimmrecht auszuüben, d. h. der darin liegenden Pflicht des Mitregierens gewachsen zu sein. Um Wähler sein zu können, bedarf es daher des Beweises selbstständiger politischer Bildung. Ohne denselben kann Niemand darauf Anspruch machen, Mitvertreter des vernünftigen Volkswillens zu sein. Hier liegt daher die Schranke für die Gegenwart, aber auch das heuristische Princip für die fortschreitende Verallgemeinerung des Stimmrechts. Je mehr die Selbstständigkeit politischer Bildung zunimmt in den Massen, desto weiter kann das Stimmrecht sich erstrecken. Je begränzter in ihnen der Horizont politischen Urtheils, desto weniger taugt es, die directen Wahlen ihnen anzuvertrauen. Dies muss eigentlich bei allen Wahlarten als leitender praktischer Grundsatz gelten. Schon dadurch richtet sich jedoch bei der gegenwärtigen Culturhöhe fast aller Völker das allgemeine und directe Wahlrecht. In Zeiten der Unruhe, der Unzufriedenheit fällt die urtheillose Menge der Demagogie anheim, oder künstlichen Parteiungen. In Zeiten der Ruhe oder der hoffnungslosen Ermattung nach politischen Täuschungen, ist sie sorglos und gleichgültig, übt entweder ihr Stimmrecht gar nicht aus (die Beispiele davon sind zahllos), oder sie klammert sich an bornirte, locale Interessen an, und verräth dadurch das allgemeine Interesse des Vaterlandes. Unter diesen Bedingungen ist daher das allgemeine Wahlrecht gar nicht im Stande, das Volk zu treffen, welches in der physischen Menge nie repräsentirt ist.

II. Darum hat man längst ein Surrogat erfunden, um aus

der Menge das wahre Volk abzuscheiden: es ist das Stimmrecht nach dem Census. Der Grund jedoch, welchen man gewöhnlich und mit vollem Glauben an seine Untrüglichkeit dafür anzuführen pflegt: dass der Bürger, je mehr er durch Steuerzahlen an den Staatslasten theilnehme, desto mehr das Recht erhalte, mitzuregieren und dass demnach der Census der einzig gerechte Maassstab für das Wahlgesetz sei: dieser Grund hat keinen dauernden Werth, sondern nur vorübergehenden. Noch mehr: er hat keine eigene Wahrheit, sondern ist blosse Einkleidung einer andern. Um das timokratische Element auf durchgreifend gerechte Weise entscheiden zu lassen, müsste man zuerst alle indirecten Steuern abschaffen, an welchen gerade der Besitzlose auf empfindlichste Weise mitbetheiligt ist, da bekanntlich Niemand so theuer lebt, als eben der Arme. Man müsste ferner durch directe Steuer nur das reine Einkommen treffen, um durch den Census die Höhe des Steuerzahlens gerecht bestimmen zu können. Wie weit unsere finanzielle Praxis davon noch entfernt sei, braucht hier nicht gezeigt zu werden. Aber weit mehr noch ist die Absicht dieses Wahlgesetzes ganz wo anders zu suchen: die Nichtbesitzenden sollen vom Wählen ausgeschlossen werden, weil sie nicht genug conservative Garantieen bieten.

Rationeller und ehrlicher zugleich ist, was Guizot und die ihm verwandten politischen Denker Frankreichs über den Werth des Census sagen.*) Ihnen soll der Mittelstand (*les classes moyennes*), der Sitz der Durchschnittsbildung im Volke, der eigentlich herrschende und darum in der Volksvertretung betheiligte sein. Nur aus diesem Grunde ist ihnen der Census leitendes Princip bei den Wahlen. Wohlhabenheit erzeugt Musse, deutet überhaupt auf Intelligenz und Bildung; und diese müssen vor Allem unter Wählern wie Gewählten den Ausschlag geben.

So bekennt man sich ausdrücklich zum bloss Provisorischen oder Supplementaren dieses Wahlprincips: man will unter dem Wohlhabenden nur den politisch Befähigten treffen. Aber

*) Vergl. „Geschichte der Ethik" Bd. I. S. 723 ff. 726.

man hat damit den Zufall oder das Irrationale noch nicht völlig beseitigt: jenes nicht, indem ganze Classen, z. B. der Lehrer, der Geistlichen, an den Wahlen keinen Antheil nehmen können, wenn sie nicht Grundbesitzer sind oder eine gewisse Steuerhöhe erreichen; dies nicht, weil der Steuerfähige dennoch höchst ungebildet sein kann.

So ist der Census in seinem Ausgangspunkte ein ungenügendes, in seinen Folgen ein ungerechtes und dem Zufall ausgesetztes Wahlprincip: denn zwischen dem Steuerzahlen und der innern politischen Bildung ist überall kein bedingender Zusammenhang. Mit Recht daher hat es zu seiner Zeit die Frankfurter Nationalversammlung verworfen.

Dies hindert aber gar nicht zu bekennen, dass es supplementäre Brauchbarkeit habe und für die meisten gegebenen Volkszustände das Zweckmässigste sei. Daher ist es auch das älteste und verbreitetste: schon Solon und Servius Tullius führten es ein; England, Holland, Belgien, Norwegen, selbst einige Theile der Nordamerikanischen Staaten haben es anerkannt. Wird es als ein wandelbares, der Verbesserung bedürftiges bezeichnet, so lässt sich gegen seinen factischen Bestand, wo es noch nicht entbehrt werden kann, nichts Wesentliches erinnern. Hier tritt jedoch der vorhin (I.) aufgewiesene Grundsatz ein: mit der steigenden Volksbildung müsste der Wahlcensus erniedrigt werden.

III. Einen wesentlichen Fortschritt im Principe scheint das allgemeine Stimmrecht mit indirecten Wahlen darzubieten; denn es beruht auf dem Gedanken einer gegliederten, nach Oben hin sich verjüngenden, aber zugleich sich reinigenden, vervollkommnenden Vertretung. Es führt den Unterschied der Menschen, der in der Gesellschaft immer bestehen wird und bestehen soll, von der Zufälligkeit des Reich und Arm auf seinen wahren Grund, auf die höhere Befähigung oder die besondere Tauglichkeit zurück. Nicht Jeder, bei gewissenhafter Selbstprüfung, ist fähig, selbstständig und aus eigner Kenntniss den besten Volksvertreter zu wählen; aber einen Andern wird er kennen, dem er dabei als Mittelsperson vertrauen kann und auf welchen er, als auf den Kundigern, durch Uebertragung seines

Stimmrechts die eigne Pflicht überträgt. Bei dieser Wahl von Wahlmännern nämlich sollte der Census gleichfalls nicht in letzter Instanz entscheiden, sondern höchstens nur vorläufig und präliminär, bis die verbreitete politische Bildung dies Wahlprincip überflüssig macht. Dagegen das Princip der indirecten Wahlen steht und fällt nicht mit demselben: es ist an sich selber wichtig und werthvoll, weil es das ganze Volk an den Wahlen betheiligt und dennoch Keinem dabei eine Pflicht anmuthet, der sein Urtheil nicht gewachsen wäre. Aber auch hier sind mehrere Modalitäten möglich, nicht bloss in Bezug des Alters, welches zum Wählen befähigt: — zwischen dem vier und zwanzigsten bis ein und zwanzigsten Lebensjahre schwanken darin die verschiedenen Skalen auf und ab; — sondern auch ist die Möglichkeit denkbar, dass in mehreren Abstufungen von Unten her diese indirecte Wahlart stattfinde. Ob dies bereits praktisch versucht worden, wissen wir nicht: die innere Zweckmässigkeit aber ist unverkennbar, gerade wie man in den Kammern selbst für einzelne Fragen engere Comité's bildet, so im Allgemeinen die Zahl der Volksvertreter auf einen engern Ausschuss der Würdigsten zu bringen, besonders in einem grossen Volke, wo, wie in Frankreich, jene Anzahl fast auf Achthundert gestiegen war, — eine viel zu grosse Menge für eine berathende Versammlung!*)

IV. In den bisher betrachteten Systemen der Volksvertretung war das „Volk" immer nur die Gesammtheit der Einzelnen, entweder gar nicht unterschieden, oder allein durch die Abstufungen des Steuerzahlens. Aber um den Geist des Volks und die eigentliche Richtung seines Willens zu treffen, genügt jene Weise keinesweges. Wir können diesen nur in den Interessen und bleibenden Beschäftigungen des Volkes finden, und in den darauf gegründeten inneren Unterschieden und Gliederungen. Wir dürfen zugleich hinzusetzen, dass darin der innere Werth der landständischen Vertretung gelegen hat

*) Ist ja auch in England durch die Parlamentsreform von J. 1831 die Zahl der Mitglieder des Unterhauses nicht vermehrt, sondern vermindert worden; von 658 auf 596! S. Hagen „Geschichte der neuesten Zeit", 1851. Bd. II. S. 228. 230.

und noch immer liegt vor jener Vertretung des abstracten standeslosen Volkes. In der Beibehaltung des Grundsatzes, aber in der Umbildung und Erweiterung der Stände im Volk scheint uns die Zukunft der Volksvertretung zu liegen. Weil aber dies gerade die nächste Frage dieser Zukunft ist, wäre es hier gerade am Unangemessensten, durch apriorisirendes Construiren ihrer praktischen Weisheit vorauszugreifen. Ist überhaupt die neue Gliederung der Stände im Staate gefunden, so ergiebt sich die Weise ihrer Vertretung leicht und kann durch unwesentliche Modificationen in ihrem Haupterfolge nicht verändert werden.*) Mit Bedacht lassen wir daher auch die Frage nach dem Ein- oder Zweikammersysteme hier bei Seite. Verschwindet das Bedürfniss, einer aus demokratischen Elementen zusammengesetzten „Volkskammer“ als Zaum und Gegengewicht eine conservative „Erbkammer“ oder „Wahlkammer von höchst Besteuerten“ gegenüberzustellen; wie dies bei unserm Wahlsystem nach „Interessen“, welche immer conservativ sind, verschwinden muss: so ist die ganze Frage zufällig oder überflüssig geworden.

V. Nur das ist nicht zu verkennen, dass jene Gliederung im Volke, welche ein Zusammenhalten in gemeinsamen Interessen erzeugt, auf zwei Gesichtspunkte zurückgeführt werden kann, die,

*) Wir können nicht umhin, aus Chalybäus Ethik, mit welchem wir in dieser wichtigen Frage ganz übereinstimmen, eine treffliche Stelle anzuführen, die auf den rechten Punkt hinweist, wie überhaupt die Volksvertretung aus eignem Bedürfniss, nicht aus abstract administrativen Grundsätzen heraus sich bilden solle: „Das Ganze würde sich, wenn nur die Organisation des Corporationswesens einigermaassen fortschreitet, um so leichter ausführen lassen, je mehr dabei der Thätigkeit der gleichen Standesgenossen um ihres eignen Interesses willen überlassen werden kann. Man hat in jüngster Zeit während des Frankfurter Parlaments, trotz der chaotischen Zustände unserer bürgerlichen Gesellschaft, doch mit überraschender Schnelligkeit Wahlassociationen aus fast allen Ständen sich bilden und Delegirte aus ganz Deutschland theils in Frankfurt, theils anderwärts tagen und das Parlament mit sachkundigen Anträgen unterstützen sehen.“ (II. S. 284.) — Auch Stahl's Polemik gegen die Vertretung der „Interessen“ beurtheilt Chalybäus sehr richtig und erschöpfend (Ebend. S. 284. 286); und es sei uns erlaubt, hier uns darauf im eignen Namen zu berufen.

wenn sie auch nicht geradezu sich ausschliessen, doch wenigstens als geschiedene neben einander herlaufen.

a. Die Volksvertretung nach Gemeinen, Bezirken, Kreisen beruht auf einem wahren und bleibenden Interesse und schliesst sich zugleich auf die natürlichste Weise an die unentbehrlichste Gliederung des öffentlichen Lebens an. Wenn auf der Grundlage einer lange geübten und praktisch durchbildeten Gemeine-, Bezirks- und Kreisverfassung (wie sich Holland und Belgien einer solchen erfreuen) die Landesvertretung sich aufbaut: so ist dies ein sicheres und bildungsreiches Princip. Ein sicheres: denn die Volksinteressen von einer wichtigen Seite her kommen entschieden zur Sprache; ein bildungsreiches: denn Nichts kann sicherer bewahren vor dem hohlen Gerede blosser Parteidebatten, und Nichts ist zugleich eine so sichere politische Bildungsschule von Unten auf, als wenn derjenige, der in den nächsten praktischen Fragen das Vertrauen seiner Mitbürger erworben und durch wiederhohlte Wahlen für die Gemeine oder den Kreis es bewährt hat, um seiner bewährten Erfahrung nun auch zur höhern Aufgabe eines Volksvertreters berufen wird. Nach unserer Ueberzeugung ist es sogar ein vollkommen genügendes Princip der Volksvertretung, wenn das Volk in einfachen, nicht complicirten Interessen lebt; in Ackerbau, Viehzucht, den einfachsten Zuständen der Nationalökonomie seinen Umkreis findet. War doch die Volksvertretung Englands im Unterhause auf der historischen Grundlage der Gemeineverfassung aufgebaut, lange bevor es die grosse handeltreibende Nation wurde. Dabei lässt sich sogar denken, dass theilweis wenigstens mit diesem Principe das der Specialinteressen verbunden werden könne. Die Vertreter Manchester's werden naturgemäss dem Fabrikwesen, die Liverpool's dem Handel, jene von Kent oder York dem Ackerbauinteresse dienen. Dennoch bleibt dies in solcher Gestalt nur ein Zufälliges: die eigentlich Kundigen, die höchsten Techniker im Lande über jene Materien sind damit noch nicht gefunden; und was noch mehr ist, die idealen Interessen sind gar nicht vertreten, sondern zurückgedrängt durch die einseitige Richtung auf den äussern Wohlstand des Volks.

b. Dies lässt uns das vollkommenste Princip der Volksvertretung erst in der nach Ständen, und zwar nach allen Ständen, erblicken. Den festen Umkreis derselben haben wir schon oben vorgezeichnet (§. 135. ff.). Auch der Lehrerstand, wie er von der Volksschule an bis zum Universitätslehrer hinauf einen zusammenhangenden Organismus mit eigenthümlichen Interessen bildet oder künftig wenigstens bilden soll, nicht minder der geistliche Stand, theils als Vertreter der religiösen Bildung im Volke, theils als kirchliche Körperschaft, sollen ihre Repräsentanten in das Volkshaus senden, und keine Maassregel der Culturgesetzgebung soll von der Regierung eingeführt werden, ohne von jenen Vertretern begutachtet, gebilligt oder frei beantragt zu sein.

Halten wir die Vertretung nach Ständen fest, so ist es freilich jetzt noch sehr schwer, durch ein allgemeines Gesetz ihre Anzahl und Gränzen zu bestimmen und darnach den Wahlmodus für immer vorzuschreiben. Diese Gränzen sind unter den gegenwärtigen Culturverhältnissen so fliessend und unbestimmt, ja so veränderlich nach den Oertlichkeiten und der weitern Ausbildung, die Gewerbe und Handel in jene hineintragen können, dass wir die Schwierigkeiten eines solchen Wahlgesetzes uns nicht verbergen. Dennoch halten wir den Gedanken selbst für so wahr und fruchtbar; zugleich sind wir so fest überzeugt, dass nur auf diesem Wege eine „Selbstregierung" des Volkes von Unten her erreicht werden könne, die in Wahrheit rationell, zugleich ebenso conservativ, wie organisch fortschreitend, immer durch sich selbst sich ausheilen und im Wechselkampf von den unwillkürlichen Einseitigkeiten sich reinigen würde: dass wir um jener zeitweisen Schwierigkeiten die Wahrheit und Grösse des Grundsatzes nicht verleugnen können. Und den Gefahren der Zeit gegenüber geben wir zu beherzigen, dass der Kampf zwischen „Bürgerthum" (*bourgeoisie*) und „Volk", der das eigentliche Thema unserer Gegenwart und nächsten Zukunft sein wird, nur auf jenem Wege durch friedliche Organisationgelöst werden kann. An sich sind jene beiden Gegensätze unwahre, zur Vernichtung bestimmte Unterscheidungen; jetzt aber sind sie leider vorhanden, und mit

Fanatismus ergriffen enthalten sie Keime einer tödtlichen Zwietracht, deren Ausbruch das innere Wesen der Gesellschaft vernichten würde. Wie anders jedoch lässt sich jene tiefliegende sociale Wunde gründlich ausheilen, als indem das „Volk", die Besitzlosen, durch Association unter sich und mit dem Bürgerthume immer mehr jener socialen Knechtschaft und Unselbstständigkeit entrissen wird, d. h. in einen wohlorganisirten Stand eintritt und mittels desselben auch dem Organismus des „Gesammtvolks" und dessen Vertretung einverleibt wird?

§. 152.

Rechte und Pflichten der Volksvertretung.

Das Volk, d. h. sein vernünftiger Wille, herrscht mittels der Volksvertretung im Staate; aber es regiert nicht: (*le peuple regne, il ne gouverne pas.*) In diese Formel lässt sich das neue von uns aufgestellte Staatsprincip zusammendrängen, daraus zugleich alle Rechte und Pflichten der Volksvertretung sich abgränzen. Weil jedoch sich zeigen wird, dass die Ausübung in constitutionell regierten Staaten die wesentlichsten dieser Rechte der Volksvertretung wirklich schon zugestanden hat, dass es mehr darauf ankommt, sie in ihrem ganzen Umfange auszubilden und auf alle Gegenstände der innern Wohlfahrt auszudehnen: sollten sich die Anhänger des Alten durch jene Formel nicht erschrecken lassen. In aller Stille hat sie schon längst sich den Boden erobert: jetzt gilt es nur noch, dass sie eine klar erkannte und eine öffentlich anerkannte „Wahrheit" werde.

I. Die Sorge für Beobachtung der Verfassung ist die eine Seite dieser Rechte und Pflichten, — die Ueberwachung des gesetzlich Bestehenden in seiner Unantastbarkeit und wirksamen Kraft für das Allgemeine, wie für den Einzelnen. Die Volksvertretung ist das eigentlich conservative Element im Staate, indem sie hindert, dass ein gewonnener Fortschritt, ein gesichertes Gut der Freiheit niemals verloren gehen könne, dass selbst jede Verbesserung nur auf gesetzlichem Wege, in der verfassungsmässigen Form bewirkt werde. Es liegt in der Volksvertretung das mächtigste Bollwerk vor jeder Revolution, sie

komme von Unten oder von Oben, weil ihre erste Pflicht ist, die bestehende Verfassung zu schützen.

Als besondere Rechte fliessen aus jenem allgemeinen:

a. Das Recht der Controle über den Staatshaushalt: die Prüfung des Budget und verlangte Rechnungsablage, ebenso die Ueberwachung des gesammten Staatscreditwesens. Begreiflich ist, dass dieses Recht in den verfassungsmässig regierten Staaten bisher am Ersten zur wirksamen Geltung kommen musste, weil es die praktische Folge des Steuerbewilligungsrechtes ist, und weil auch der öffentliche Credit eines Staates, der bei den gegenwärtigen Börsenverhältnissen weit über die Gränzen desselben hinausreichen muss, nur durch Anerkennung der Staatsschulden von Seite der Kammern gewahrt zu werden vermag. Schon um nöthigen Falles auf dem Wege der Anleihe von Aussenher Geld zu erhalten, liegt es im eignen Interesse der Regierungen, in diesem Theile ihrer Verwaltung wenigstens die Verfassung gewissenhaft zu beobachten.

b. Das Recht der Anklage gegen die Staatsbeamten, namentlich die Minister, als die eigentlich verantwortlichen, bildet die nothwendig ergänzende Kehrseite zum Vorigen. Wer die allgemeine Ordnung des Staatshaushaltes zu überwachen hat, muss auch das besondere Recht besitzen, die Uebertretenden zur Untersuchung zu ziehen: natürlich auf gerichtlichem Wege; d. h. sie zu belangen und eine Untersuchung gegen sie zu veranlassen. Ob vor den ordentlichen Gerichtshöfen des Landes oder vor einem dazu ausserordentlich zu ernennenden „Staatsgerichtshofe", ist für die Sache gleichgültig. Nur dies steht fest, dass lediglich eigentliche Gesetzesübertretungen und verfassungswidrige Handlungen der Staatsbeamten zu solcher Anklage das Recht geben, während blosse Meinungsverschiedenheit zwischen Ministerium und Kammermajorität, oder die Hartnäckigkeit des erstern, nicht abtreten zu wollen, kein Recht dazu geben kann, so gewiss dies ein Streit politischer Parteien ist, der nur auf dem bezeichneten verfassungsmässigen Wege ausgetragen werden darf. Jenes ganze Anklageverfahren muss aber selber unter ein Gesetz gestellt werden, das Gesetz über die „Verantwortlichkeit der Minister

und **Staatsbeamten**", welches einestheils sie verwarnend, anderntheils sie schützend jeder Willkür der Parteien entzieht. Gar leicht nämlich kann es bei grossen Krisen und Erschütterungen eines Staates **Pflicht** des Ministeriums werden, vor einzelnen ungünstigen Abstimmungen nicht zurückzutreten, sondern mit kleinen oder schwankenden Majoritäten fortzuregieren. (So thaten gelegentlich die drei grössten Staatsmänner, welche England im letzten Jahrhundert hervorgebracht: Pitt, Canning, Robert Peel. Sie gaben dadurch der leidenschaftlichen Parteierregung Zeit sich herabzustimmen und der öffentlichen Meinung Gelegenheit durch die Presse sich auszusprechen. Sie trugen zuletzt vor dieser den Sieg davon.)

In den demokratischen Republiken reicht die Verantwortlichkeit auch bis zu den **Häuptern** der Regierung hinauf: *) — eine scheinbar freisinnige, aber unzweckmässige Einrichtung, weil damit die oberste Regierungsgewalt dem Angriffe der Parteien blossgestellt und durch diese drohende Möglichkeit, noch dazu, wenn ihre Gewalt eine zeitweise und kurze ist, alles Muthes und aller Energie beraubt wird, nach eigener selbstständiger Ueberzeugung einzugreifen. **Hier** eben würde der Fall eintreten, den Stahl bei der durch constitutionelle Formen eingeschränkten Fürstenmacht so sehr beklagt, dass der Regent „dem Knopfe am Kirchthum gleiche, um den Niemand sich kümmert",**) oder noch eigentlicher ist er in Gefahr, zur Windfahne herabgewürdigt zu werden, welche der herrschenden Luftströmung unterworfen ist.

c. Das Recht der **Beschwerdeführung**, welches auch das Recht einschliesst, den Recurs der Verletzten gegen die Regierung anzunehmen, ist eine weitere Folge jenes Grundverhältnisses. Der Volksvertretung steht es zu, in **legaler** Form den Staatsbeamten und Ministern gegenüber ihr Misstrauen auszudrücken oder auch ihre Beschwerde an den Regenten zu bringen. Die öffentliche Presse kann hier nur die Initiative ergreifen und

---

*) Das Factische darüber findet sich kurz zusammengestellt bei **Bluntschli** allgemeines Staatsrecht, S. 394. 95.

) **Stahl, das monarchische Princip, S. 9.

die allgemeine Aufmerksamkeit auf den schadhaften Punkt hinlenken.

II. Das Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung und der Zustimmung bei der Steuererhebung enthält die zweite entsprechende Hälfte der Befugnisse, welche der Volksvertretung zukommen: — es fügt dem Principe des Bewahrens des Errungenen das des organischen Fortschreitens durch gesetzgebende Thätigkeit hinzu.

a. Im ersten Rechte ist nicht bloss die Befugniss begriffen, zu den von der Regierung vorgelegten Gesetzesentwürfen, ebenso zur authentischen Auslegung oder zur Abschaffung bestehender Gesetze, die Zustimmung zu geben, sondern auch das Recht, neue Gesetze vorzuschlagen und selbstständige Anträge zu stellen: (nicht blosses „Petitionsrecht“, nach der früher geltenden Rechtsauffassung des „monarchischen Princips“, dass nur im Herrscher das Recht der Initiative liege.)

In den neuern Verfassungen ist das Recht Gesetze zu beantragen, neben der Regierung, jeder von beiden Kammern zugestanden, aber naturgemäss an gewisse Formen der Vorberathung geknüpft, welche die zunächst nur persönliche Motion des Einzelnen zur Gesammtmotion der Versammlung erheben. Die gebräuchliche Stufenfolge geht von der Erlaubniss oder der Verweigerung der Einbringung selbst, nach angehörtem Vortrage des Motionstellers, zur Abstimmung über die Erheblichkeit des Gegenstandes (in England durch die Zulassung des Antrags zu zweiter Lesung), endlich zur Entscheidung fort, ob die Motion überhaupt anzunehmen oder fallen zu lassen sei.

(Die neuern politischen Schriftsteller, selbst der so umsichtige Bluntschli,*) legen grossen Werth darauf, dass das Recht der Gesetzesanträge vorzugsweis dem Staatsoberhaupte und seiner Regierung erhalten bleibe. Es sei dies das Naturgemässeste und zugleich die historische Praxis der meisten Nationen. Wir gestehen, dass wir diese Ueberzeugung nicht theilen können. Im begriffsmässigen Wesen der Regierung wenigstens liegt es nicht,

*) A. a. O. S. 306.

die lediglich die Pflicht gewissenhaften Verwaltens der bestehenden Gesetze hat, nicht aber zugleich die Verpflichtung, diesen Bestand zu vermehren oder zu ändern, wenn der allgemeine Wille des Volks nicht die Initiative ergreift. Im Gegentheil scheint eine weise Schonung des Regierungsansehens diese weit mehr davon abzuhalten als dazu aufzufordern: wird ein von der Regierung vorgeschlagenes Gesetz verworfen, so leidet ihre Autorität; fällt die Motion einer Partei innerhalb der Volksvertretung durch, so hat nur jene den Schaden zu tragen.)

b. Mit dem besonders von uns bevorworteten Rechte der Initiative in Gesetzesvorschlägen hängt die weitere Befugniss der Volksvertretung auf's Engste zusammen, Untersuchungen (*Enquêtes*) einzuleiten, um gewisse Volkszustände und Bedürfnisse auf dem Wege selbstständiger Prüfung kennen zu lernen und hierauf Anträge zu neuen Gesetzen und Anordnungen zu gründen.

(Die in England schon lange geübte Sitte, dass das Parlament selbstständige Comitéen ernennen und durch diese die umfassendsten Untersuchungen über Zustände und Bedürfnisse des Volks anstellen lassen darf, ist eine der nachahmenswerthesten Einrichtungen, während die Kammern des Festlandes in solchen Fällen nur auf die amtlichen Vorlagen der Regierung beschränkt sind.)

c. Das Recht der Steuerbewilligung schliesst selbstverständlich das der Steuerverweigerung in sich. Es ist viel über die Gränzen des letztern gestritten, bis jetzt jedoch, wie uns scheint, nach einem klaren Princip noch nicht darüber entschieden worden. In der Regel blieb man bei dem praktisch sein sollenden Grundsatze stehen: die Steuern, „welche zur Führung der Regierung nöthig seien", dürften niemals verweigert werden und bei Verweigerung der neuen Steuern hätten die alten fortzudauern.*) Die Bemerkung liegt nahe, und hat sich auch

*) Deutscher Bundesbeschluss v. J. 1831 und 1836. Preussische Verfassung von 1850. Bayerische Verfassung u. s. w. bei Bluntschli a. a. O. S. 313.

durch die Erfahrung bewährt, dass zwischen Regierung und Ständen stets darüber Streit sein werde, was zu den „nöthigen Steuern" zu rechnen sei, was nicht, da eine absolute Gränze hierin zu ziehen unmöglich: aus gleichem Grunde ist die Unterscheidung eines „beweglichen" Budgets von einem „unbeweglichen", welches stets zu bewilligen sei, schwer durchzuführen.

Vom allgemeinen Rechtsstandpunkte aus ist das Recht der Steuerverweigerung an sich ein unbedingtes; nur kann es nicht aus Gründen hervorgehen, die dem finanziellen Gebiete fremd sind und dem politischen angehören. Durchaus unstatthaft ist der oft gehörte Grundsatz: „der Regierung, die mein Vertrauen nicht hat, darf ich auch die Bedingung der Fortexistenz verweigern". Denn der Staat mit seinen wichtigsten socialen Pflichten steht über den politischen Parteien, und darf von ihnen in diesem geordneten Wirken nicht unterbrochen werden. Jede Partei könnte dann durch eine augenblickliche Majorität die Regierung stürzen und alles politische Leben des Staates wäre in einen Kampf der Parteien um die Regierung verkehrt, d. h. das Revolutioniren wäre in Permanenz; — ein absolut staatswidriger Zustand, da im vernünftigen Organismus desselben kein Element in gesetzlicher Wirkung geduldet werden darf, welches Revolution zu erzeugen vermöchte. Das Steuerverweigerungsrecht ist mithin ein unbeschränktes, aber von bloss sachlicher Bedeutung, nicht als politische Waffe zu gebrauchen: es kann nur aus finanziellen Gründen bestimmte Steuern oder die Art ihrer Erhebung, niemals aber „das Budget" verweigern. (Nur der einzige Fall darf eine Ausnahme machen: wenn die Staatsordnung schon zerstört, die Revolution von Obenher hereingebrochen ist. In solchen höchst seltenen Fällen ist das letzte Mittel der Nothwehr erlaubt, d. h. auf das frei entscheidende Gewissen der Volksvertreter gelegt, durch öffentlich ausgesprochene Steuerverweigerung den Protest gegen die verfassungswidrigen Handlungen der Regierung einzulegen. Es ist von dieser ein Appell an's Volk, wie die Kammerauflösung es von Seiten der Regierung ist. Aber jener ist ungleich gefährlicher, als die-

ser. Wenn er den Volksvertretern misslingt (wie es z. B. bei dem Steuerverweigerungsversuche der Preussischen Nationalversammlung im J. 1848 der Fall war): so ist dies von weit tiefer greifender Bedeutung, als der umgekehrte Fall, wenn die Regierung die Kammern auflöst und doch nachher dieselben Majoritäten wiedererhält. Sie hat nur eine erlaubte Probe gemacht, während dort die Volksvertreter mit ihrer verworfenen Appellation an das Volk gezeigt haben, dass sie den Willen des Volks zu vertreten nur vorspiegelten.)

3. Die öffentliche Meinung.

§. 153.

Allgemeiner Begriff derselben.

In jenen beiden Formen: Regierung und Volksvertretung, liegt der vollständige Umfang der verfassungsmässigen Gewalt. Aber beide können entarten, in einen Schlendrian des Gewohnten versinken; beide bei bestimmten Fragen sich irren, oder, was das Häufigste, im Wechselspiele des Parteikampfes sich neutralisiren. Hier bedarf es eines dritten, rein theoretischen, die untern Regionen wie die obern orientirenden Elementes, das, ohne alle officielle Macht, gerade dadurch wirkt, indem es überzeugt. Auch muss das Princip der Perfectibilität im Staate selbstständig vertreten sein, damit das Element, das unterdrückt und in's Verborgene gewendet, eine Revolution wider den Staat erzeugen könnte, nunmehr als fördernde Kraft in das Ganze seines Organismus hineingezogen werde. Die öffentliche Meinung erzeugt sich solchergestalt ein doppeltes Organ: ein ununterbrochen wirksames, Alles überwachendes, die freie periodische Presse; und ein anderes, das für bestimmte Bedürfnisse, für einzelne Anliegen zu sorgen hat, das Versammlungsrecht des Volkes. Durch Beides wird, was ungehört und nicht erkannt, zu geheim corrosivem Widerstande gegen den Staat werden könnte, zu seinem Nutzen verwendet und jeder Revolution vorgebeugt.

I. Die politische Presse ist die dritte Macht im Staats-

organismus, aber ohne allen öffentlichen Charakter; sie wirkt nur, so weit sie überzeugen kann. Sie ist der Kampfplatz, worin das wahre politische Talent zuerst sich selber kennen lernt und dann von andern gekannt wird; damit zugleich die Pflanzschule jeder politischen Zukunft eines Volkes. Die erste Bedingung für sie ist daher, dass sie frei sei. Pressfreiheit ist ein wesentlicher Bestandtheil jedes vollständigen und zugleich den Grundsatz der Perfectibilität in sich anerkennenden Staates: sie ermuthigt erst an den öffentlichen Angelegenheiten theilzunehmen, und erzeugt so jene unsichtbare geistige Gemeinschaft im Volke, jenes Interesse am „Gemeinwesen", ohne welches ein „Volk" in seiner Kraft und Wahrheit gar nicht existirt. Weil aber die freie Presse nur Ausdruck der politischen Durchschnittsbildung eines Volkes sein kann, ist sie auch nicht besser als diese: oft also durchaus entartet und entweder verblendetem Parteihass hingegeben, oder an den feilen Eigennutz verkauft. Und so kann man gerade so viel Böses von ihr sagen, wie Gutes: dennoch muss man sie als unentbehrlich erkennen, weil gerade in ihr, in der Quelle des Geistes, aus dem sie schöpft, das einzige definitive Mittel liegt, um ihre eigenen Uebel zu bekämpfen. Nur der Geist besitzt die sich selber heilende Macht. Ueber keinen Gegenstand politischer Controverse hat sich daher auch das Urtheil im Ganzen so festgestellt, als über diesen: die Einen behandeln die Pressfreiheit als ein unentbehrliches Gut; die Andern als ein unvermeidliches Uebel. Dass sie jedoch wieder beseitiget werden, in Vergessenheit und Abgang kommen könne, das hofft oder befürchtet Keiner mehr.

Auch über die Pressgesetze lässt sich unmöglich mehr etwas Neues sagen. Dass die Censur ein schädliches und täuschendes Mittel sei, den Staat vor der innern Gefahr zu bewahren, die in der freien Presse sich äussert, hat die Erfahrung gezeigt. Gerade vor dem Ausbruche der Revolutionen hat meist die strengste Censur geherrscht; sie war dann Symptom der politischen Spannung, nicht Dämpfer derselben, am Allerwenigsten Leiter der öffentlichen Meinung. Sie hat den Staat in eine Scheinsicherheit gewiegt, die sein Verderben wurde. Allerdings fordert

Pflicht so sehr als Klugheit vom Staate, die öffentliche Presse zu überwachen; aber nicht mit der Absicht einer Hemmung oder Erschwerung ihrer Aeusserungen, sondern im Sinne einer Erkundung ihres Geistes und ihrer Symptome, als nicht unwichtiger Zeugen des öffentlichen Geistes. Ohnehin wird jede tüchtige und ihrer ehrenhaften Motive bewusste Regierung selbst der öffentlichen Presse sich bedienen, um die nöthigen Aufklärungen über ihre Absichten zu geben, oder auch zu Entgegnungen sich herbeizulassen, die nie ihres Zwecks verfehlen, wenn sie aufrichtig und gründlich sind. Aber auch dies setzt als Grundbedingung eine freie Presse voraus.

II. Das Versammlungsrecht des Volkes ergänzt die universale, wiewohl auch das Einzelne nicht ausschliessende Richtung der freien Presse, indem es die localen und die augenblicklichen Bedürfnisse hervorhebt und zur Berathung damit vor die öffentliche Meinung bringt. Dies Recht, so gefasst und ausgeübt, ist eines der wichtigsten und wirksamsten. Es verbindet das Besondere des Gemeinelebens und der einzelnen Stände mit der Einheit des Staates und ist, neben der freien Presse, der zweite Keim, aus welchem sich die frühesten Regungungen eines Antheils am Oeffentlichen im Volke entwickeln, welcher von da aus allmählig auf die allgemeinen Interessen sich überleitet. Ueberhaupt muss die Turnkunst der politischen Debatte von hier aus beginnen, von dem Verhandeln über einzelne, sachlich genau bekannte Gegenstände, nicht über politische Abstractionen. Hätten die Volksvertreter Deutschlands und Frankreichs aus dieser Schule des praktischen Wirkens und Wissens sich emporgebildet: die unerträgliche Langeweile politischer Allgemeinplätze und die obenhinfahrende Seichtigkeit kenntnisslosen Parteigeschwätzes würde schon längst aus unsern Kammerverhandlungen verschwunden sein als ein lächerlicher Missbrauch der Redefreiheit.

In jener Bestimmung aber hat das Versammlungsrecht des Volkes seine innere Gränze. Durchaus wider diesen Begriff ist das Clubbwesen, d. h. fortbestehende, in sich organisirte Vereine für politische Zwecke, die mit mehr oder minder ge-

heim bleibenden Mitteln erreicht werden sollen, indem ihnen sonst die freie öffentliche Presse und die gesetzliche Volksvertretung genügen würden. Mag die Definition vom rechtlichen Standpunkte schwierig sein; ihr allgemeiner Begriff und ihre Absicht sind nicht zu verkennen. Die Clubbs sind ihrem Vorgeben nach Theile der Volksvertretung, ja wenn sie Macht und Einfluss gewinnen, werden sie stark genug, sich das ganze und das wahre Volk zu nennen. Dennoch maassen sie sich diese Vertretung bloss an und organisiren ein Netz von Vereinen über das Land, die irgend einem willkürlichen Willen des Ehrgeizes oder der Parteileidenschaft folgen, nicht aber dem Interesse des Ganzen.

Desshalb sind sie nicht zu dulden: denn zuerst sind sie überflüssig; was durch sie erreicht werden soll auf verschlungenen Wegen, kann durch die freie Presse klar und vor Jedermanns Augen durchgefochten werden. Sodann sind sie nach Begriff und Erfolg staatswidrig; denn sie bleiben ein unzugängliches, unorganisirbares Element in ihm, welches im Geheimen (und eben dadurch als permanenter Keim zu Verschwörungen) seine Thätigkeit hemmt und durchkreuzt, ohne dass er, wenn sie gesetzlich anerkannt sind, eine Waffe wider sie hätte.*)

Die schädlichste Clubbregierung aber ist die, welche neben der gesetzlichen Volksvertretung sich bildet, diese begleitet oder gar überwacht und gelegentlich terrorisirt; oder wie es die Beispiele aller Revelutionsepochen gezeigt haben, die Abstimmungen in ihrem Schoosse feststellt und so die Debatte in der öffentlichen Versammlung zu einem blossen Gaukelspiele macht! Es ist eine Cabinetsregierung von Unten, ein heuchlerisches Geheimtreiben im eigentlichen Schoosse der Oeffentlichkeit!

---

*) Ueber die praktische Richtigkeit unserer Auffassung entscheidend ist das Urtheil der Verwerfung, welches einst der Republikaner Washington über die politischen Vereine in seinem Vaterlande fällte: (angeführt bei Bluntschli a. a. O. S. 697. 698.)

B. Die Staatsverwaltung.

§. 154.

Ihr Begriff und ihre Gliederung.

Wie aus allem Bisherigen sich ergab, ist der Staat das umfassendste sittliche Individuum — (nur die Kirche, durch die Volkseigenthümlichkeiten und Einzelstaaten hindurchgehend, endlich die zur bewussten Einheit heraufgeläuterte Menschheit steht über ihm) — welches, wenn es für seine Vollkommenheit („Tugend“) in der Verfassung seinen Ausdruck findet, sein pflichtmässiges Handeln in der Staatsverwaltung darzustellen hat. Während nämlich die Verfassung das ruhende ideale Bild des Staates ausdrückt, zeigt er sich in seiner Verwaltung nach der realen Seite, in der allgegenwärtig sich erhaltenden Energie seiner Lebenskraft und seines sittlichen (pflichtmässigen) Willens. Desshalb soll dieselbe jedoch nicht bloss auf seine Selbsterhaltung in seinem äussern Bestande gerichtet sein (hiermit käme der Staat gleichsam über den blossen Lebensprocess nicht hinaus; er wäre noch nicht sittliches Individuum): sondern da er in diesem äussern Bestande ja überhaupt nicht Selbstzweck ist, soll die Staatsverwaltung lediglich zum Ziele und eigentlichen Resultate haben die immer gelungnere Hervorbildung der ethischen Ideen, welche sich in der Gesammtheit der vom Staate umfassten Gemeinschaften darstellen.

I. Staatsverwaltung bezeichnet daher — nach ihrer formellen Bedeutung (oder als blosser „Lebensprocess“ betrachtet) — die allgegenwärtige Verwirklichung des allgemeinen und der gesammten besondern Staatszwecke. Sie ist desto vollkommner (entsprechend dem Begriffe des sittlichen Handelns im Einzelindividuum, wo auch Gesinnung und künstlerische Fertigkeit Hand in Hand gehen müssen), je mehr jeder besondere Staatszweck mit derselben Energie und Vollkommenheit, wie der allgemeine und durchgreifende, ausgeführt wird; und umgekehrt: je mehr der höchste Staatszweck, das

eigentliche Ziel alles Staatslebens, jeden einzelnen Zweig der Verwaltung harmonisirend durchdringt. Nur insofern und in dem Maasse wird der Staat Selbstzweck den untergeordneten selbstsüchtigen Interessen gegenüber, welche in seinem Umkreise sich bewegen, als er diese und sich selber dem höhern, über beide hinausliegenden Interesse opfert.

II. Dies leitet zum Inhalte der Staatsverwaltung. Nach dem eigenthümlichen Umfange der drei ethischen Ideen hat sie dabei ein dreifaches Ziel zu verfolgen:

a. Zur Durchführung der Rechtsidee wird sie Verwaltung des Rechts in der gesetzgebenden und richterlichen Thätigkeit.

b. Die Idee des Wohlwollens wird ihren Ausdruck finden in der eigentlichen Staatsverwaltung durch Pflege der äussern Wohlfahrt des Volks mittels Oberaufsicht über das materielle Wohl des Ganzen und der Einzelnen, wie mittels Erzeugung und Vermehrung des Volksreichthums durch rationelle Staatswirthschaft. (Vgl. §. 125, II.)

c. Die Idee der Vollkommenheit wird als Sorge des Staates für die Cultur des Volkes sich geltend machen, mittels Errichtung öffentlicher Culturinstitute, Pflege der Wissenschaft und Kunst, Ausstattung der Kirche, überhaupt mittels materieller Unterstützung jedes humanen und sittlichen Unternehmens, welches aus dem Schoosse der Gemeinschaften hervorgeht. Indem der Staat hiermit seinen höchsten Zweck erfüllt, weist er über sich hinaus und erzeugt er eine höhere, die ganze Menschheit umfassende, humane oder Culturgemeinschaft.

III. Hierdurch löst sich von selbst der scheinbare Widerstreit zwischen der doppelten Behauptung: dass der Staat einestheils Selbstzweck, anderntheils doch nur Mittel sei eines über ihn hinausliegenden absoluten Zweckes. Indem er auf eigene Selbsterhaltung ausgeht nach Innen und nach Aussen, ist er damit eigentlich doch nur gerichtet auf Verwirklichung der ihm anvertrauten höhern Aufgaben der Gemeinschaft.

In jenem Betrachte ist der Staat Selbstzweck, in dieser Hinsicht ist er Mittel („Diener“) höherer Zwecke, und auch in

jener Beziehung hat die Erhaltung des Staates nur Werth, wenn an seine Existenz die Erhaltung höherer humaner Interessen geknüpft ist. Als blosser Zwingherr ist er unrechtmässig und zwecklos, und verdient die Erhaltung nicht, wenn er einer höhern Verwirklichung des Staates den Platz versperrt.

Dieser Gesichtspunkt kommt bei einer doppelten Frage zur Erwägung. Zuerst in Betreff der Mittel, die der Staat im regelmässigen Verlaufe zu seiner Selbsterhaltung anwenden darf. Die Sorge für seine Erhaltung soll niemals bei ihm die Rücksicht auf die höhern Zwecke absorbiren, sondern sie hat sich den letztern unterzuordnen. Wäre es anders, so würde die blosse Existenz des Staates Selbstzweck, was sie bleibend nie sein kann, oder nur in vorübergehenden Zeiten, bei Gefahr — wovon sogleich — es werden darf. Der Staat hat alle Mittel, wodurch er seine Erhaltung bewirkt, jener höhern Bestimmung unterzuordnen: er darf sich nie Einkünfte verschaffen, durch welche die Moralität des Volkes gefährdet wird (wie Lotterie und Aehnliches); er soll selbst in seinen Steuern (Prohibitiv-, Luxussteuern u. dgl.) diesen Gesichtspunkt zum vorwaltenden machen. Anders allerdings ist es im zweiten Falle, wenn der Staat von Aussenher in Gefahr geräth: dann darf er freilich nicht zu unsittlichen Mitteln greifen, die da niemals und in keinem Falle ächte Hülfe gewähren; doch ist es ihm dann nicht nur gestattet, sondern auch seine Pflicht, für seine Erhaltung Gut und Leben der Staatsangehörigen auf's Aeusserste in Anspruch zu nehmen; denn an die Continuität seiner Erhaltung sind zugleich die höhern, die eigentlichen Culturinteressen geknüpft. Und auch im Innern, bei Anarchie und Empörung, darf nicht durch falsche Schwäche und Nachgiebigkeit die Majestät der Regierung gefährdet werden: hier ist es die erste Pflicht, der gesetzlichen Gewalt mit den äussersten Mitteln ihr Ansehen wiederzuerkämpfen.

IV. In Betreff der besondern Grundsätze über die Staatsverwaltung hat übrigens die Ethik am Wenigsten zu sagen, indem alles Einzelne der Politik, als Kunstlehre des Staats, und den besondern Zweigen der Staatswissenschaft überlassen bleiben muss.

Nur das kann jener noch obliegen, eine Art von Pflichtenlehre des Staates für seine Verwaltung zu entwerfen, in der die Zielpunkte angegeben werden, welche dem Staate die stete Perfectibilität in allen Theilen seiner Verwaltung sichern. Dagegen vermag die Ethik über die beste Art der Steuererhebung, oder über die Gränzen von Präventivjustiz und eigentlicher Rechtspflege und über Vieles dieser Art den praktischen Staatsmännern nichts Neues oder Eigenes zu sagen.

§. 155.

1. Die Verwaltung des Rechts.

I. Sie umfasst zuerst die Function der Gesetzgebung, die Befugniss die Gesetze authentisch zu erklären und sie zu abrogiren, entweder für immer oder auf eine bestimmte Zeit, wenn Zweckmässigkeit oder Bedürfniss dazu nöthigt, gewisse Gesetze auf Zeit zu suspendiren. Ebenso haben alle Rechtsausnahmen und Privilegien (z. B. Gewerbsmonopole) nur von der gesetzgebenden Macht auszugehen.

a. Was die Gesetze selbst betrifft, so sind die Verfassungs- und Grundgesetze, durch welche die politischen Einrichtungen des Staates und die Grundrechte der Bürger bestimmt werden, wohl zu unterscheiden von den Verwaltungsgesetzen und Regierungsanordnungen: — ebenso die eigentlichen Strafgesetze von der Polizeigesetzgebung. In jenen ist die ganze Freiheits- und Rechtsbildung, die Höhe der Rechtsentwicklung eines Volkes dargestellt. Diese enthalten besondere Bestimmungen und zeitweise Anordnungen, welche Recht und Zweckmässigkeit mit einander vermitteln und die daher von vorübergehender oder veränderlicher Natur sind. — Die Finanzgesetze zur Feststellung des Staatshaushaltes fallen unter beide Gesichtspunkte zugleich. Sie haben gleichfalls verfassungsmässigen oder öffentlichen Charakter, denn nur auf verfassungsmässigem Wege genehmigt dürfen Steuern ausgeschrieben und eingefordert werden; — aber sie am Wenigsten folgen bloss allgemeinen Rechtsprincipien, sondern sollen sich künst-

lerisch den Zeitverhältnissen oder den Rücksichten der Zweckmässigkeit anpassen.

b. Hiernach bestimmt sich auch der Bereich und die Competenz der gesetzgebenden Gewalten. Alles in der Gesetzgebung, was jenen öffentlichen Charakter trägt, somit auch die Straf- und die Finanzgesetzgebung, kann nur unter Mitwirkung des ganzen Volkes, d. h. der Volksvertretung, rechtsgültig zu Stande kommen. Alle Verwaltungsgesetze und Maassregeln dagegen, weil sie durchaus dem immer neu gegebenen Stoffe sich anzupassen haben, sind der blossen Regierungsthätigkeit zu überlassen, indem sie die Vermittlung zwischen der Gesetzgebung und der eigentlichen Verwaltung ausmachen. Allerdings bleibt die Regierung auch für diese gesetzgeberische Thätigkeit der Volksvertretung und der öffentlichen Meinung stets verantwortlich.

c. Was das Element der Perfectibilität im Gebiete der Gesetzgebung sein werde, ist nicht zu verkennen. Es beruht auf den Grundsätzen, welche wir bereits über die Entwicklung des historisch gegebenen Rechts zur immer reinern Darstellung der Rechtsidee (Ethik, §. 12. III. b. S. 55. f.), ebenso über die fortschreitende Milderung der Strafgesetze nach der sich steigernden Rechts- und sittlichen Bildung des Volkes (§. 106. 107.) nachgewiesen haben.

II. Sie enthält sodann die richterliche Gewalt, welche darin besteht, theils das Recht zu finden, oder zu erkennen, was in einem gegebenen Rechtshandel die rechtliche Entscheidung sei: theils an einem gegebenen Vergehen oder Verbrechen das Recht zu vollziehen durch Findung der gerechten Strafe: — die Civil- und Criminalrechtspflege. Beides sind eigentlich technische Functionen, keine Verwaltungshandlungen im engern Sinne. Desshalb muss der Richter auch äusserlich von der Regierungsgewalt unabhängig dastehen, um die der Macht des Staates unzugängliche Majestät des Rechtes zu bezeichnen. Dies der Grund der Unabsetzbarkeit des Richterstandes (Vgl. §. 139.)

Das Princip der Perfectibilität im Rechtsfinden und

Strafebestimmen ist gleichfalls nicht zu verkennen. Es beruht in dem Künstlerischen dieser Function, um den einzelnen Rechtsfall in seiner Entscheidung der allgemeinen Gerechtigkeit so adäquat als möglich zu machen, d. h. da die völlig durchgeführte Rechtsidee eben nur die Billigkeit darstellt (vgl. Ethik §. 12, II. §. 66, A, b.), jeden Rechtsspruch so viel als möglich der Billigkeit gemäss zu machen.

(Der Civil- und Criminalrechtspflege pflegt man als Drittes wohl die Polizeistrafgewalt hinzuzufügen. Sofern es den äussern Erfolg betrifft, allerdings mit Recht; denn auch die Polizei hemmt oder straft den zu begehenden oder begangnen Unfug. Sofern es aber, wie in dieser Untersuchung, um das innere Princip sich handelt, müssen beide weit auseinandergerückt werden. Bei der Polizeistrafe handelt es sich nicht um den Schutz der Gerechtigkeit, sondern allein um Aufrechthaltung der bürgerlichen Ruhe und Sicherheit, so wie — in der „Sittenpolizei“ — um äussere Wahrung des sittlichen Anstandes. Sie fällt daher dem Begriffe der äussern Wohlfahrt und Selbsterhaltung des Staates und seinen Culturpflichten zu, und kann erst hier nach ihrem ganzen Umfange und ihrer rechten Bedeutung gewürdigt werden.)

§. 156.

2. Die Pflege der äussern Wohlfahrt.

In dieser Beziehung ist der Staat zunächst auf die eigene Erhaltung — nach Innen und gegen Aussen — hingewiesen. Sich selbst zu erhalten und an Macht und Wohlstand immer mehr sich zu steigern, ist erste und allgemeinste Pflicht des Staates, nicht aus einem blossen Selbsterhaltungstriebe oder Selbsterhaltungsrechte, sondern aus dem höhern sittlichen Grunde, dass ihm das innere Wohl und die Culturinteressen sämmtlicher Staatsangehörigen anvertraut sind und von ihm in seiner Existenz unterhalten werden (§. 154, II., III.).

I. Die Wohlfahrt nach Innen ist Ziel und Resultat zugleich der Staatsverwaltung in engster Bedeutung, welche sich in einer rationellen Staats- und Volkswirthschaft zu be-

währen hat. Dieselbe zeigt sich wieder nach der doppelten Seite: der Gesetzgebung, welche die öffentliche (Volks-) Wirthschaft, so wie das System der Privatwirthschaften und des damit zusammenhängenden Verkehres und der Concurrenz ordnen soll; sodann aber auch in der selbstthätigen Praxis des Staates, welche eigentlich nur die Aufgabe zu lösen hat, mittels Vermehrung des Privatwohlstandes den Reichthum des Staates zu gründen, und die Finanzkunst daher weit weniger in der geschickten Aufbringung von Steuern, als im Hervorrufen immer neuer Quellen des Wohlstandes und in der Vermehrung der Steuerkraft des Volkes suchen soll.

Und hier ist es Zeit, an das grosse Ziel zu erinnern, welches von jetzt an der Staat in's Auge fassen muss, wenn er auch nur seiner Rechtsaufgabe genügen will. Wie wir zeigten (§. 94, III.), hat er nicht nur das vorhandene Eigenthum zu schützen, sondern zugleich vielmehr Jeden in das nach Bedürfniss und Fähigkeit ihm gebührende Eigenthum immer von Neuem einzusetzen. Diese grosse Rechtsaufgabe, die Grundlage der künftigen Gesellschaft, kann aber, wie wir gleichfalls zeigten, nur allmählig und auf staatswirthschaftlichem Wege gelöst werden, indem das grosse Princip der Association der kleinen Capitale und Arbeitskräfte zu gemeinsamen Unternehmungen in allen Theilen der Volkswirthschaft durchgeführt wird, so dass der jetzt bestehende zerstörende Gegensatz zwischen kleinen und grossen Capitalien, zwischen unorganisirter Einzelkraft und ebenso unorganisirter Concurrenz immer mehr aufgelöst wird. Dass dies im Einzelnen sich verwirklichen lasse, hat die Erfahrung gezeigt und ist im Vorigen nachgewiesen (§. 95. 96.). Dass es auch die Grundlage einer neuen Staatswirthschaftslehre werden müsse, kann die Ethik nur fordern, nicht aber selbst diese Aufgabe lösen. Das durchgreifende ethische Lebensgesetz, dass Individualität und Gemeinschaft in ihrem höchsten Ziele sich nie widersprechen, sondern Jedes nur durch das Andere zur Gesundheit und Vollkommenheit gedeihen könne („Ethik" §. 9, II.); — dies Gesetz muss auch im allgemeinen volkswirthschaftlichen Leben sich bewähren: es muss

praktisch klar werden, dass zwischen dem eignen Interesse und dem Interesse der Andern kein wahrer Gegensatz sei, dass vom höchsten Standpunkte eines allseitigen und wohlorganisirten Verkehrs die Verarmung des Andern mittelbar gewiss mir selber schade. Auch in diesen Verhältnissen muss der bloss negative Vertragsstandpunkt, noch mehr die rohe, vernunftwidrig sich selber zerstörende Schrankenlosigkeit der Concurrenz verschwinden und dem Principe ergänzender Gemeinschaft Platz machen.*)

II. Die Wohlfahrt nach Innen ist aber noch näher an das gesammte äussere Wohlergehen aller Bürger geknüpft. Dies erzeugt für den Staat eine weitere Reihe von Pflichten, deren

---

*) Diese Worte waren vor länger als einem Jahre niedergeschrieben. Wir mussten fürchten, wenn sie in die Oeffentlichkeit träten, sie als ein unausführbares staatswirthschaftliches Paradoxon verworfen zu sehen! Wie gross war daher unsere Genugthuung, in dem so eben erschienenen Werke von L. Stein: „System der Staatswissenschaft, Erster Band: System der Statistik, der Population und der Volkswirthschaftslehre", 1852, denselben Gedanken als den leitenden und zugleich als lösendes Resultat der staatswirthschaftlichen Aufgabe bezeichnet zu finden. Er beweist ausführlich (II. Theil, 3. Abschn. S. 381 ff. besonders S. 418 — 435.): dass das grosse Capital wider seinen Vortheil handelt, wenn es das kleine Capital (oder was nach uns dasselbe ist, die kleine Arbeitskraft) auszubeuten sucht, dass es ebenso schädlich sei, wenn die kleinen Capitalien mit den grossen und den umfassenden Arbeitsunternehmungen in Widerstreit treten, dass es vielmehr im beiderseitigen wahrhaften Interesse liege, wenn beide bestehen, sich aber mit einander verbinden und gegenseitig das Fehlende sich darbieten. Was dies wechselseitige Bedürfniss an einander sei, weist er ausführlich und im Einzelnen nach. Dies wichtige staatswirthschaftliche Gesetz, welches recht eigentlich die Selbstsucht in diesem Gebiete überwindet, indem es, wenn auch nicht aus sittlichen, doch aus ökonomischen Gründen den schädlichen Widerspruch derselben zeigt, lässt uns hiermit wirklich den Punkt gewahren, wo durch einen inneren Selbstheilungsprocess die Schäden in den Eigenthumsverhältnissen der neuern Zeit endlich sich ausgleichen müssen mit geheim gebieterischer Nothwendigkeit, nach einem innern Gesetze der Weltgeschichte. Dadurch reichen jedoch Stein's Untersuchungen recht eigentlich in das philosophisch-ethische Gebiet hinüber, in die Erforschung der innern Lebensgesetze der Gesellschaft, wo es uns nur zu grosser indirecter Bestätigung unserer Ansichten gereichen kann, wenn sie mit dem Resultate der Forschungen in einem so abgegränzten Gebiete in Uebereinstimmung treten! —

Ausübung unter die gemeinsame Bezeichnung der Polizei („Polizeigewalt") zusammengefasst werden kann. Die scharfe Begränzung des Gebietes ihrer Wirksamkeit ist immer als schwierig erschienen, indem sie von der einen Seite in die Rechtssphäre, von der andern in alle Zweige der speciellen Staatsverwaltung sich einfügen kann. Begriffsmässig lässt sich dagegen ihre Gränze wohl scharf und bezeichnend ziehen: ihre Aufgabe ist die Sorge des Staats für die öffentliche Sicherheit und die gesammte äussere Wohlfahrt der Staatsangehörigen. Desshalb ist sie nicht bloss, wie in den meisten Fällen der Staatsleitung, eine verordnende Behörde, — befehlend oder verbietend — sondern weit eigentlicher noch soll sie allgegenwärtig eingreifen — verhütend oder bei geschehenem Schaden sogleich hülfreich sich erweisen.

So soll sie der allezeit thatbereite Ausdruck des „Wohlwollens" im Staate sein, die Alles begleitende Vorsehung desselben, und so gefasst stellt sie einen der Hauptzwecke im Wesen des Staates dar: — die Idee des Wohlwollens, und zwar auf die Art, wie sie vom Staate allein verwirklicht werden kann, in der Gestalt äussern Schutzes und materiellen Beistandes (§. 125, II.). Dies Wohlwollen soll daher auch der innerste Geist der Polizei-Verwaltung sein. Wenn sich nämlich die einzelnen Richtungen ihrer Wirksamkeit — deren bei den sich complicirenden Lebensverhältnissen täglich neue entstehen können, — und die Art ihrer Wirksamkeit unmöglich im Voraus bestimmen und mit gesetzlichen Vorschriften verclausuliren lassen, wenn hier vielmehr die Improvisation des Augenblicks entscheiden muss: so kann ein lästiger oder ein unrechtmässiger Eingriff in die persönliche Freiheit die polizeiliche Thätigkeit zu einem hemmenden Unheil im Staate machen. Und dies ist der Grund, nicht ihr wahrhaftes Wesen, der sie, nicht selten mit Recht, verhasst oder verdächtig gemacht hat.

Bei diesem Zweige der Staatsverwaltung liegt daher das Princip der Perfectibilität darin, dass der Staat diese Absicht des Wohlwollens immer mehr zur künstlerischen Besonnenheit erhebe, so dass er einestheils weder die äussere Wohlfahrt der Gemein-

schaft dem Zufall überlasse oder der nothwendig ungenügenden Vorsorge jedes Einzelnen (wie dies in manchen, politisch sonst hochgebildeten Staaten, wie England und Nordamerika, noch stattfindet und sogar bei uns, mit einer merkwürdigen Misskennung der vollständigen Idee des Staates, als etwas wahrhaft Preiswürdiges angegeben wird); — noch unnöthiger Weise in die Rechtssphäre der Privaten eingreife und durch ungeschickte Vielregiererei und Bevormundung sich ihnen zur Plage mache. Um dieses hochwichtigen Charakters willen sollte man die Functionen der Polizeigewalt nur den gebildetsten und besonnensten Beamten überlassen oder Personen in der Gemeine anvertrauen, die in besonderer Verehrung stehen und diesen Pflichten freiwillig aus human-religiösen Gründen sich unterziehen. Gleichwie jene frommen Väter, welche in den Eisfeldern des St. Bernhard die verirrten Reisenden retten, oder die geistlichen Almosensammler und Krankenpfleger, eigentlich nur Pflichten der höhern Polizei erfüllen: so könnte überhaupt der Gedanke in's Auge gefasst werden, ob die Polizeigewalt nicht erst dann ihren wahren Geist ganz entfalten könnte, wenn sie der Gewissenhaftigkeit solcher freiwilliger Brüderschaften oder Comité's anvertraut würde, — was nichts Anderes wäre, als eine neue Bewährung des Princips freier Gesellung.

Ueber die Vielseitigkeit und den Umfang der Polizeigewalt haben wir nichts Neues zu sagen: gerade dies Gebiet der Staatsverwaltung ist in der neuern Zeit mit Sorgfalt und im besten Geiste wissenschaftlich bearbeitet worden. Die Pflichten der Polizei reichen von der Rechtssicherheit des Staates und der Privaten („Sicherheitspolizei", welche unmittelbar an die Rechtspflege gränzt), von der Sorge für die Sicherheit des Vermögens und der Wohlfahrt des Landes („Wohlfahrtspolizei" in Bezug auf das Oeffentliche, gegen Feuers- und Wassersgefahr, gegen Hungersnoth und Theuerung u. s. w.), der Sorge für die leibliche Gesundheit der Menschen und der Nutzthiere („Gesundheitspolizei"), der Sorge für das Privatrecht der Einzelnen welche, die Lücken der Einzelthätigkeit ergänzend, als „Vormundschafts-", „Ver-

kehrs-", „Erwerbspolizei" aufzutreten hätte, die an die Stelle der „Armenpolizei" kommt, da das ganze Armenwesen, als ein „Nichtseinsollendes", allmählig aus dem Staate eliminirt werden muss —), bis hinauf zur Sorge für die sittliche Wohlfahrt und die Cultur des Volkes, welche uns in das Folgende, in die Darstellung der „Idee der Vollkommenheit", hinüberführt.

III. Die Erhaltung des Staats gegen Aussen, andern Staaten gegenüber, kann sich zunächst nach friedlicher Weise gestalten, indem derselbe auf dem Wege der Unterhandlung seine Rechte geltend macht, Verträge schliesst, Vortheile sich zusichert. Hiermit betritt er jedoch ein höheres, im folgenden Capitel zu betrachtendes Gebiet, das der „Staatengesellschaft" oder des gemeinhin sogenannten „Völkerrechts."

Weit eigentlicher besteht die Selbsterhaltung des Staates nach Aussen in der Nothwendigkeit, das verletzte Recht oder die gefährdeten Interessen durch materielle Gewalt wiederherzustellen: durch Repressalien oder durch Krieg. Daraus ergiebt sich die Wehr- und Waffenpflicht desselben, welche zugleich sein Recht ist, dargestellt in der „Militärgewalt", welche eben damit nur vom Staate ausgehen darf; denn nur nach Aussen hin bedarf der Staat und der Bürger des Waffenschutzes — (während es, nebenbei sei es bemerkt, das entschiedenste Zeichen der völligen Verkehrung unserer gegenwärtigen Staatszustände ist, wenn von manchen Regierungen ein starkes Heer bloss in der Absicht gehalten werden muss, „um die innere Ruhe aufrecht zu erhalten"!)

Der Soldat, als solcher, bildet jedoch begriffsmässig keinen besondern Stand im Staate, denn ein jeder Bürger ist zugleich verpflichtet den Staat nach Aussen zu vertheidigen. Nur aus Gründen der Zweckmässigkeit muss es einen besondern militärischen Beamtenstand im Staate geben, welchem die Pflege und Technik des Waffenhandwerks anvertraut ist, um sie im Volke zu erhalten und fortzupflanzen, seine Muster und Lehrer darin zu sein, und, im Falle des Krieges, seine Anführer zu werden. Diese Ober- und Unterofficiere und die nöthigen Cadres sind das

eigentliche „stehende Heer“: eine grössere Zahl ist zu viel und zu wenig zugleich, indem das ganze Volk waffenfähig und kriegsbereit sein soll. Die Perfectibilität des Staates von dieser Seite wird eben darin bestehen und auch ihre volkspädagogische Wichtigkeit haben: dass das stehende Heer im gemeinen Sinne immer mehr vermindert und statt dessen das ganze Volk wehrhaft gemacht werde: — ein Satz, der auch längst erkannt und praktischer Ausführung entgegengeführt worden ist, welche jetzt nur aus einer Menge von Besorgnissen und Halbheiten in's Stocken gekommen ist.

§. 157.

3. Die Pflege der innern Wohlfahrt.

Die Sorge für die „innere Cultur“ — wie wir jenen Begriff im Allgemeinsten zum Unterschiede vom vorigen bezeichnen könnten — spricht eigentlich den höchsten Zweck des Staates aus. Erst indem er sich diesen allgemein menschlichen Interessen widmet, empfängt er innere Bedeutung, Würde und objective Sittlichkeit. Nur als Mittel humaner Cultur des Volkes erhalten alle Rechts-, Finanz- und Polizeianstalten des Staates ihren Werth und letztes Ziel, ebenso ihre innere Norm und ihren Geist (wie im Einzelnen bereits gezeigt worden). Und nur wenn der Staat dies erreicht hat oder wenigstens auf dem Wege dahin begriffen ist, verdient er zu existiren. Dies richtet zugleich in höchster Instanz über den Geist der historischen Staaten. Lykurg's Verfassung z. B. ist darum so verwerflich, weil bei der musterhaften Consequenz, mit welcher alle Kräfte für den Einen Zweck der Staatsverwaltung angespannt wurden, dieser Zweck selber dennoch im höhern sittlichen Sinne ein nichtiger blieb: — eben die abstracte Existenz und der Ruhm des spartanischen Staates. Nicht minder war dies das tief Verwerfliche der sonst tüchtigen und glänzenden Napoleonischen Staatseinrichtungen, dass sie insgesammt nur auf den äussern politischen Einfluss und den Kriegsruhm Frankreichs und seines Herrschers berechnet waren, mit tief entsittlichender Zerstörung jeder Gedan-

kenfreiheit und mit besonnener Knechtung der Culturinteressen für selbstsüchtige Staatszwecke.

I. Hier ist nämlich sogleich mit Entschiedenheit auszusprechen, dass jene Sorge für die Cultur dem Staate nicht um sein selbst willen auferlegt ist, zu seiner Erhaltungod er zu blosser Ehre und Schmuck, sondern dass er alle Cultur recht eigentlich als eine höhere, von ihm unabhängige Macht zu verehren habe, in deren uneigennützigem Dienste zu stehen er seinen Beruf und Stolz finden soll. Diesem Satze wagt man indess nicht sowohl direct oder in der Theorie zu widersprechen, als dass man in der Ausübung bemüht ist, seine Geltung zu verkümmern oder durch allerlei Umwege der lästigen Verpflichtung zu entgehen. — Um dies zu beschönigen, tritt dann wohl eine Begründung der Art hinzu: wenn im Mittelalter die Kirche es war, welche die Wissenschaft hegte und schützte, aber sie streng auf ihren Zweck, den höchsten, des Glaubens bezog: so ist jetzt der Staat an ihre Stelle getreten. Indem er Cultur und Wissenschaft schützt, darf er von beiden verlangen, dass sie auch in seinem Interesse thätig seien. Und sollte nicht — könnte man viel allgemeiner fragen, — alle Cultur und Bildung am Ende nur die wahre Befestigung des Staates zur Folge haben? Kann überhaupt in diesen ethischen Gemeinschaften ein wahrer Widerstreit der Interessen und eine wechselseitige Zerstörung gedacht werden? Erst wenn die Frage so gefasst wird, kann sie auch gründlich erledigt werden.

Damit daher die ganze Differenz nicht bloss auf einen Wortstreit hinauszulaufen scheine, ist zu erinnern, dass man dabei wohl unterscheiden wolle zwischen dem reinen, idealen Verhältnisse beider zu einander und ihren factischen, oft sehr verwickelten Beziehungen. Jenes fordert und erzeugt zugleich die Vollkommenheit beider in unzertrennlicher Einheit: dann aber gerade ist der Staat seiner Pflicht sich klar bewusst, den Culturinteressen nur dienen zu sollen. Aber die Cultur geht ihren freien Gang; die Religion, die Wissenschaft entwickeln sich mit autonomer Kraft. So wirken sie umgestaltend zurück auf den Staat, der ihrem geheimen Einfluss widerstandlos preisgegeben

ist, und es bleiben will, wenn er sich recht versteht. Das factische Verhältniss dagegen, die augenblicklichen Bedürfnisse, Sorgen, Verlegenheiten des Staates lehnen sich gegen jenen unbedingten Einfluss auf. Je mehr er die geheimnissvolle Kraft jener freien geistigen Mächte erkennt, desto mehr spornt ihn ein kurzsichtiger Selbsterhaltungstrieb, sie umgekehrt sich zu unterwerfen. Hierin liegt jedoch das Unsittliche, Kurzsichtige, ja zuletzt ihn selber Zerstörende. Dennoch ist selbst diese indirecte Anerkennung höher zu stellen, als die geistlose Apathie und Indifferenz gegen alle geistigen Interessen, welche das charakteristische Zeichen eines despotischen Staates ist. —

II. Die Sorge des Staates für die Culturinteressen umfasst die gesammte Sittlichkeit des Volkes, ebenso seine Bildung durch Wissenschaft und Kunst, und gipfelt in dem Allumfassenden und Alles Weihenden, in der Religion. Jene Sorge muss jedoch einen dreifachen Ausdruck finden: der Staat liefert aus seinen Einkünften die äussern Hülfsmittel zum Unterhalt jener Anstalten und der Männer, welche sich diesen öffentlichen Aemtern widmen: er gründet und beschützt die Rechtsordnung unter ihnen allen und überwacht ihr äusseres Verhältniss, dass keine, über ihr Verhältniss hinausgreifend, die Rechte der andern störe. Endlich sorgt er mit allgemeiner Vormundschaftspflicht (§. 124) dafür, dass die Segnungen aller jener Anstalten auf das Volk sich erstrecken und der Gegensatz gebildeter und ungebildeter Classen immer mehr verwischt wird.

a. Alle diese Verhältnisse finden ihren Ausgangspunkt in einer umfassenden Culturgesetzgebung. Diese sollte um ihrer grossen Bedeutung willen Theil der Grundverfassung des Staates sein und wie diese — was ohnehin aus der von uns entworfenen Organisation der Ständevertretung hervorgeht — aus der gemeinsamen Berathung derselben hervorgehen, — indem sie an der Erfahrung der höchsten Intelligenzen des Volkes immer reifer und gegliederter sich ausbildet.

Die Culturgesetzgebung muss von einer allgemeinen Schul- und Studienordnung an bis zur Gesetzgebung über die ge-

sammte Volkserziehung herabreichen, von einer Kirchenordnung bis zu Anordnungen zum Schutze der öffentlichen Sittlichkeit: von einer Gesetzgebung für Kunstschulen bis herab auf Anordnungen zur Pflege des allgemeinen Geschmacks und zum Schutze vor Verderbniss desselben sich erstrecken; — Aufgaben der Zukunft, von denen bis jetzt kaum die ersten sporadischen Anfänge verwirklicht sind, in deren Existenz jedoch schon die allgemeine Anerkenntniss jener Aufgaben liegt.

b. Ebenso ist, in der Sorge um Ausführung jener Gesetze, dem Staate damit die allgemeine Culturpflege übergeben. Das gewissenhafte Werkzeug in Ausübung derselben zu sein, soll er als seine höchste Pflicht erkennen und als den gerechten Grund seines eigentlichen Ruhmes. Es ist die „Idee der Vervollkommnung“, die er hier nach allen ihren Seiten durchzusetzen hat.

aa. Die erste Bedingung dazu ist Errichtung öffentlicher Culturinstitute, durch welche ein System von Volkserziehung und -Unterricht hergestellt wird, das die Gesammtheit der geistigen Anlagen, den Genius in Jedem, auf eigenthümliche Weise auszubilden im Stande ist und zugleich allen Ständen diese Ausbildung möglichst zugänglich macht; — die grosse Aufgabe einer Staatspädagogik, deren ernste und mit unablässiger Ausdauer verfolgte Durchführung, wie von allen Seiten gezeigt wurde, das einzige Mittel ist, aus der zerrütteten Gegenwart in eine gesicherte Zukunft hinüberzugelangen. Was von allgemeinen Principien dabei der Ethik festzustellen obliegt, davon wird im Folgenden bei der „Wissenschafts- und Kunstgemeinschaft“ zu reden sein.

bb. Die Pflege der Wissenschaft und Kunst durch Errichtung von Instituten, die nicht unmittelbar auf Erziehung und Unterricht sich beziehen, sondern die reine unabhängige Ausbildung von Wissenschaft und Kunst im Auge haben, ist die weitere Bedingung jener Aufgabe. Wissenschafts- und Kunstakademieen, Errichtung von Bibliotheken und Kunstmuseen zu allgemeinem Gebrauche und Genusse, von physikalischen, astronomi-

schen, chemischen, technischen Anstalten, worin jeder Zweig des Forschens und Könnens sich erproben kann, Besoldung ausgezeichneter Gelehrter, Künstler, Techniker, damit sie in sorgenfreier Musse ihren Leistungen sich zu widmen im Stande sind, Unterstützung für wissenschaftliche Kunst- oder technische Unternehmungen, welche die Kräfte eines Privatmannes übersteigen: — alles Dies und das damit Analoge gehört hierher. Es bezeichnet die äussere allgegenwärtige Vorsehung und Vorsorge, mit welcher der Staat alle jene Interessen zu umgeben hat.

III. Endlich könnte der Begriff einer Culturpolizei in weitestem Sinne gefasst werden, welche ihrerseits wie eine mildernde Vorsehung allen Rechts- und Staatsinstitutionen zur Seite gehen soll und deren einzelne Richtungen wir schon bei dem Obervormundschaftsrechte des Staates (§§. 122. 124.) betrachtet haben. In ihr, als der höchsten, segensreichsten und vielgestaltigsten Wirksamkeit der Staatsverwaltung, könnte man vielleicht mit Fug die Verschmelzung der Ideen des „Wohlwollens" und der „Vervollkommnung" anerkennen; wenigstens soll in jeder That derselben beiden Ideen gleiche Rechnung getragen werden. Wir heben nur Einzelnes hervor aus der reichen Fülle dessen, was sich hier noch herausgestalten kann, und was jetzt vielleicht ein Unbekanntes oder in seinen Anfängen Unbeachtetes ist.

a. Hierher gehört zunächst das Verhältniss der Culturpolizei zum Strafrechte des Staates. Es lässt sich auf den allgemeinen ethischen Ausdruck zurückbringen: dass die Rechtsidee überall durch die Idee des Wohlwollens ergänzt werde, d. h. dass die Strafanstalten durch die Strafe hindurch gerade sittliche Besserungsanstalten werden sollen (vgl. §§. 106. 107.). Es hat sich uns als die höchste Vervollkommnung der Strafe erwiesen, dass sie ohne von ihrer Strenge zu verlieren, dennoch Cultur- und Erziehmittel wird, d. h. dass die Idee des Wohlwollens sich in ihr gegenwärtig zeigt.

b. Sodann ist die Sittenpolizei im eigentlichen Sinne hier anzureihen. Sie hat nicht bloss in verhütender oder bestrafender Wirkung die öffentlich werdenden Beispiele der Unsittlich-

keit zu unterdrücken, sondern sie hätte auch die Pflicht, belohnende Auszeichnungen für Thaten der Selbstaufopferung und der Treue zu ertheilen. Ueberhaupt sollte, wie schon Bentham vortrefflich gezeigt hat,*) dem Systeme der Strafen ein entsprechendes System von Belohnungen gegenübertreten. Wie jedoch die Strafen mit dem Fortgange der Zeit immer rationeller und eben damit immer ideeller, in's innere Gebiet des Geistes und seiner Busse, verlegt werden sollen (§. 107): gleicher Weise werden die Belohnungen immer geistigere Gestalt annehmen, zu öffentlichen Zeichen sittlichen Vertrauens und ehrender Verleihung von Pflichten werden dürfen, wenn man auch jetzt noch mit äussern Belohnungen und Auszeichnungen den Anfang machen kann. Man halte uns hier nicht den Gemeinplatz entgegen, dass Tugend und Wohlverhalten die beste Belohnung in sich selber trage. In diesem Falle handelt es sich nicht um das innere Bewusstsein, sondern um die gerechte öffentliche Würdigung; und weiter noch ist es in der That mit dem Begriffe gleichmachender Gerechtigkeit unverträglich, wenn man bloss öffentlich strafend, nicht auch belohnend, den rechtswidrigen und den rechtlichen Willen von einander abscheiden will.

c. Endlich können wir in diesem Zusammenhange den Begriff einer wissenschaftlichen und ästhetischen Culturpolizei, gleichfalls in verhütendem wie in hervorbringendem Sinne, nicht abweisen. Keinesweges braucht man dies einer wissenschaftlichen oder politischen Censur gleichzustellen oder irgend welche Hemmung der litterarischen und Kunstfreiheit davon zu befürchten. Es ist dies eine bestimmte Seite der Vormundschaftspolizei, und einzig davon handelt es sich, die Unmündigen, in ihrem Urtheile Unselbstständigen — das „Volk" in weitestem Sinne — vor culturfeindlichen Irrthümern zu schützen oder geschmackzerstörende Afterkunstwerke ihren Augen zu entrücken. Für die Kundigen und Eingeweihten mag jede wissenschaftliche oder ästhetische Verkehrheit offen sich dar-

*) Bentham traité de legislation par Dumont: Paris 1826. III. Ed. T. II. Chap. XVI.: des peines et des recompenses S. 141 ff.

legen, weil sie hier sicher ist, im kritischen Processe überwunden zu werden: dagegen ist es nur Zaghaftigkeit oder falscher Weichmuth gegen das Schlechte, Nichtseinsollende, wenn man sich scheut, den volksmässig zubereiteten, Sittlichkeit und Religion zerstörenden Irrthümern die Wirkung zu versagen, gerade so wie man Epizotieen unterdrückt. Hiermit wird nicht der Geist der Untersuchung gehemmt oder die freie Forschung aufgehalten, — denn dergleichen falsche Popularität untersucht gar nicht mehr, sie theilt nur vermeintlich ausgemachte Wahrheiten, Vorurtheile, mit, — vielmehr wird der wahren Untersuchung, dem Geiste des prüfenden Weiterschreitens, die Bahn frei gehalten, welche sonst verstellt würde durch aufgehäufte Irrthümer, die sich als Volkswahrheiten geberden. Und deren hat jede Culturperiode ohnehin schon genugsam mit sich zu schleppen! —

Hand in Hand mit dem verhütenden Verfahren muss aber das hervorbringende gehen. Eine gute Volkslitteratur zu befördern, welche ihre einfachen Belehrungen aus keiner andern Quelle der Autorität schöpft, als aus dem objectivem Wesen der Natur und des Menschen; Eindrücke der Kunst dem Volke zu bieten, die seine rohe und leidenschaftliche Sinnlichkeit beruhigen oder entwaffnen, die ihm wie eine höhere Sinnenerscheinung imponirend entgegentreten und allmählig es hinaufleiten in das reine Gebiet des Schönen; — diese an den Erwachsenen unablässig fortgesetzte Volkserziehung ist eine der wichtigsten Pflichten der erhaltenden Staatskunst. Von diesem positiven Verfahren wird indess in der Lehre von der „Wissenschafts- und Kunstgemeinschaft“ weiter zu handeln sein.

IV. Am Schlusse unserer Untersuchung über den Staat nach seiner innern Thätigkeit könnte uns ein Einwand von bedeutendem Gewicht entgegengehalten werden, den wir selber ausdrücklich in's Licht stellen, um an seiner Berichtigung den letzten Zweifel über den Sinn unserer Staatstheorie zu entfernen.

Wie man gesehen hat, ist die eigentliche Reform, welche wir dem Staate zudenken, die durchgeführte „Decentralisation“. Statt der bisherigen Vervormundung von Oben her, welche in Alles eingreift, aber Alles nur halb, nur unvollständig

zu thun vermag, soll die Thätigkeit der Gemeinen, der Genossenschaften in Bewegung gesetzt, kurz die „Selbstregierung“ im Einzelnen und im Ganzen durchgeführt werden. Während wir dies nun behaupten, also den „Staat“ von einer Menge Verpflichtungen entlasten zu wollen scheinen, werden ihm von der andern Seite noch weit mehr Verpflichtungen von uns auferlegt, als ihm bisher zugemuthet wurden. Ist dies nicht ein Widerspruch der handgreiflichsten Art? Freilich ist er handgreiflich genug; in der That aber nur scheinbar, weil er lediglich in der alteingewohnten Vorstellung seine Wurzel hat, die nur da den „Staat“ erblickt, wo von Obenher Etwas befohlen, administrirt, in uniformer Weise verwaltet wird. Wir haben nirgends gesagt, noch konnten wir sagen, dass jene Thätigkeit einzelner sich selbst leitender Genossenschaften nicht Staatsthätigkeit sei, ebensowenig: dass ihre einzelnen Verzweigungen nicht von einer einenden Macht in Ordnung gehalten und zu gemeinsamen Resultaten verbunden werden sollen. Die „Decentralisation“ ist nicht der Atomismus, sondern die durchgreifende Organisation im Staate nach übereinstimmenden Gesetzen und mit ineinandergreifender Wirkung. „Selbstregierung“ des Volkes kann eben in nichts Anderm bestehen als darin, die Staatsthätigkeit zu universalisiren, in die untern Schichten zu legen und alle dafür fähigen Kräfte zu gewinnen, ganz ebenso wie es in den alten Republiken geschah.

Dagegen giebt es nur einen einzigen gegründeten Einwand, den wir auf's Vollständigste anerkennen: dass für jetzt solche Selbstregierung unmöglich sei, weil es den untern Schichten noch gänzlich an politischer Bildung gebreche. Dies ist so sehr nur unsere Meinung, dass wir um desswillen vor jedem überstürzenden Verfrühen warnten, und deutlich genug die Mittelglieder bezeichneten, welche ein Volk diesem Ziele entgegenführen. Sie bestehen gerade in der politischen Erziehung von Untenher, in Stärkung des Gemeinelebens und des corporativen Geistes, kurz in allen jenen schon jetzt dringend gebotenen Maassregeln, welche aber nicht allein ihre Bedeutung für die Gegenwart haben, sondern ein reiches Samenkorn der Zukunft in ihrem

Schoosse tragen. Und so schiene unsere Theorie auch nach dieser Seite hin bis zu ihren nächsten praktischen Anknüpfungen abgerundet! —

Viertes Capitel.

Der Organismus der Staatengesellschaft.

§. 158.

Sein Begriff und Eintheilung.

Mit jener Aufschrift bezeichnen wir, was sonst „Völkerrecht" oder „äusseres Staatsrecht" genannt zu werden pflegt; — für uns eine zu enge Benennung, indem nach unsern Begriffen das blosse Rechts- und Vertragsverhältniss zwischen den Staaten keinesweges das höchste Ziel und der eigentliche Abschluss ihrer Wirksamkeit unter einander sein soll. Auch in diesem Gebiete, wie überall bisher, muss die Rechtsidee die sichernde Grundlage (das „Mittel") bleiben, innerhalb deren die „ergänzende Gemeinschaft" zwischen den Staaten und Völkern sich erzeugen kann.

Der Staat, wie wir ihn bisher betrachteten, ist nach Innen Organismus, geschlossene und selbstständige Totalität; — er bedürfte keines andern Staates. Nach Aussen aber tritt er solchen andern gegenüber: hier ist er Individuum neben andern Staatsindividuen, und es kehrt daher unter diesen, wie unter den Einzelindividuen, das Verhältniss der juristischen Personen (§. 84. ff.) mit ihren besondern, einander gegenüberstehenden Rechten zurück, zugleich damit das Verhältniss des Vertrages (§§. 98. 99.), durch welchen die widerstreitenden Rechte ausgeglichen werden. Auf diesem Gebiete entsteht das eigentliche „Völkerrecht" oder „äussere Staatsrecht".

Aber die Völkerindividuen können, gleich den Einzelnen, noch nicht bis zur Entwicklung und Erstarkung ihres Rechtsverhältnisses gelangt sein, oder auch, über das blosse Recht hinaus, noch nicht ein höheres Verhältniss der wohlwollenden Ergänzung anstreben. Alles dies fällt daher nicht nur möglicher

Weise innerhalb des gegenwärtigen Gebietes, sondern es ist zum guten Theile schon zur Wirklichkeit gelangt. Und so müssen wir auch hier denselben weltgeschichtlichen Fortschritt durch die drei Stufen anerkennen, der sich im Wechselverkehre der Einzelnen, der Familien und der Stämme erwies; und nirgends mehr, als auf dem grossen Schauplatze des Völkerverkehrs tritt die bedeutungsvolle Wahrheit an's Licht (vgl. Ethik, §. 9, I., II.): dass die Collectivexistenzen in ihrer Entwicklung durchaus denselben ethischen Gesetzen unterworfen sind, wie die Einzelindividuen, dass aber diese Gesetze keine äusserlich zwingende, mechanisch leitende Gewalt, vielmehr die innere Natur und der Grundwille des Menschen selber seien, der, durch höher begabte Genien (die eigentlichen Träger der göttlichen Vorsehung in der Geschichte) im Bewusstsein der Geschlechter und Völker erweckt, bleibende Gestalt und Herrschaft unter ihnen gewinne.

1. So ist der Ausgangspunkt auch im Völker- und Staatenleben der abstracte, selbstsüchtige Individualismus, der auf der Stufe des Naturells (Ethik §§. 22. 29.) nur noch sporadisch durchzogen ist von den instinctiv wirkenden Regungen des Rechtsgefühles und des Wohlwollens, ohne dass bereits eine bleibende Gestalt derselben in Gesetzgebung und Sitte sich herausgebildet hätte. Dass dieser unterste Standpunkt in dem Staaten- und Völkerverkehre sich hartnäckig behaupte, und dass es hier lange Zeit nicht weiter komme, als bis zum ausgebildeten Kriegs- und Friedensrechte, dies wird sich zeigen.

2. Die zweite Stufe hat sich wenigstens zum Bewusstsein der Rechtsidee erhoben, welches zur wechselseitigen Rechtsanerkennung der Staaten unter einander führt und das eigentliche Völker- oder internationale Staatsrecht erzeugt. Bis dahin hat sich wesentlich das weltgeschichtliche Bewusstsein Aller im Völkerverkehre entwickelt.

3. Aber auch dies ist noch nicht das höchste Stadium und das weltgeschichtlich-ethische Ziel jenes Verhältnisses. Durch die vertragsmässige Sonderstellung der Staaten hindurch und über die eifersüchtige Spannung der Dynastieen oder der Nationalitäten hinaus wird immer tiefer das natürlich sittliche Gefühl der Völ-

ker sie zum Bewusstsein gemeinsamer, humaner Zwecke und zu einem Bunde der civilisirten Staaten hindrängen, welcher allmählig die ganze bewohnte Erde zu umfassen sucht, um die gleichen Grundsätze ergänzenden Wohlwollens gegen Alle auszuüben. Es ist die Stufe des Weltstaatenbundes, in welchem die Idee der Menschheit zum ersten Male von Allen mit Bewusstsein gefasst und ihrer vollständigen Organisation entgegengeführt wird. Dies ist im Ganzen die Region der Zukunft; doch werden sich davon einzelne Anfänge, gleichsam unwillkürliche Zugeständnisse an die in uns schlummernde Idee der Menschheit, in unserm gegenwärtigen Völkerverkehre schon nachweisen lassen.

§. 159.

1. Das Recht des Krieges und Friedens.

Dies „Recht" zu beiden ist schon ein relativ ausgebildetes, geordnetes Verhältniss zwischen den Staaten. Der Friede wird als der regelmässige Zustand gewusst; zum Kriege bedarf es der rechtmässigen Veranlassung, für welche man den förmlichen Beweis zu führen (durch Kriegsmanifeste und öffentliche Erklärungen), für nöthig erachtet, um das Unrecht von sich hinweg auf den Gegner zu wälzen.

I. Nicht so verhält es sich in der unmittelbaren, sich selbst überlassenen Natürlichkeit des Völkerverkehrs. Weil hier der „befehlende Wille" gebricht (§. 126, I.), welcher innerhalb des Staates, und sei es in der dürftigsten Form der Stammeshorde, das bildende und ordnende Princip ist: so ist der Krieg, die äussere Gewalt, der gewöhnliche Zustand. Der Friede besteht in blossen Waffenstillständen. Dies war die durchgreifende Rechtsauffassung des Völkerverkehres im Alterthume und selbst noch im Mittelalter, wenigstens im Verhältniss zwischen den „Gläubigen" und „Ungläubigen". Bei den Griechen fand nur ein engeres Band und Rechtsverhältniss unter den stammverwandten Völkern Statt, besonders bedingt durch gemeinsamen Göttercultus und die damit zusammenhangenden Bundesanstalten, (wobei wir statt alles Andern an den Achäischen Bund und

das Amphiktyonengericht erinnern), während die sich ferner stehenden Stämme keinerlei allgemeines Band anerkannten, am Wenigsten in Bezug auf die „Barbaren". Nicht höher war bei den Römern das allgemeine Rechtsbewusstsein gestiegen, während sie das Privatrecht mit virtuosischer Kraft ausbildeten. Noch im Justinianischen Rechte wurde der Grundsatz beibehalten, dass alle Völker, mit denen kein ausdrückliches Bündniss bestehe, als „Feinde" anzusehen seien.*) Der Zustand der Sklaverei im Alterthume hing endlich, wie wir nachgewiesen haben, mit dieser Rechtsauffassung durchaus zusammen (§. 88.).

II. Dieser Zustand absoluter Feindseligkeit trüge in sich den Charakter unverbrüchlicher Dauer, weil ja eben der zwingende Wille über den Völkern fehlt, wenn nicht schon in diesen Naturstand hinein unwillkürlich die Regungen des Rechtsgefühls und des Wohlwollens wirkten. Wie sie aber als eine Macht sich kund geben, welche dem natürlich selbstsüchtigen Willen widerstreitet und so in gewissem Sinne widerwillig befolgt werden muss: tragen sie den Charakter religiöser Gebote und ihre Befolgung ist unter göttlichen Schutz gestellt; — was richtig verstanden völlig wahr ist, so gewiss der „Grundwille" im Menschen von ewiger, göttlicher Natur bleibt. Das Gastrecht, das Recht der Flehenden, die Unverletzbarkeit der Zufluchtsstätten — alles dies sind die ersten Milderungen des „Kriegsrechtes" im Privatverkehr, — die Heiligkeit der Gesandten und Herolde — die niederste Form des Völkerrechts, — wurden unter den Schutz der Götter gestellt, und ebenso die Verträge durch Eide und Opfer zu religiösen Acten erhoben. Und selbst bis in den Krieg hinein gelten gewisse mildernde Uebereinkommnisse des Rechts- und Ehrgefühls (vgl. §. 79, II. a): man kündigt ihn an mit feierlichen Gebräuchen durch Herolde — die *clarigatio* der Römer**) — wie die Ritter noch ihre Fehden für eine bestimmte Frist ansagten: — man schont die Frauen, Kinder, die Unbewaffneten. Und

*) S. Heffter „das Europäische Völkerrecht der Gegenwart" II. Ausg. 1848 Einleitung, S. 8 ff.

**) Quinctilian. VII. 3. 13., verglichen mit Liv. I. 32.

so vermenschlicht sich bei zunehmender Sitte und bei wachsendem Völkerverkehr durch die bewusstere Herausbildung jener ethischen Kräfte der Krieg immer mehr; eigentlich im Widerspruche mit seinem ursprünglichen Wesen, welches auf Vertilgung des Andern gerichtet war. Es entsteht der Begriff rechtmässiger und unrechtmässiger Kriege. Der Krieg soll ein Rechtsstreit zwischen unabhängigen Völkern sein, und der Frieden wird als der eigentlich regelmässige Zustand bei ihnen anerkannt. Hiermit sind wir im Ganzen auf der gegenwärtigen Culturstufe des „Völkerrechts" angelangt.

III. Grundbedingung dieses Verhältnisses ist die Anerkennung der Staaten unter einander als solcher selbstständiger und gleichberechtigter juristischer Personen. Sie schliesst ein Dreifaches von untergeordneten Bestimmungen in sich: zuerst die Anerkennung ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit und Souveränität nach Aussen; (das Princip der „Nichteinmischung" folgt daraus; worin auf dieser, freilich noch untersten Stufe des Rechtsverkehrs der Staaten mit einander, die Maxime einer gesunden Politik liegt, die zugleich auch ein Zeichen innerer Stärke und Macht ist). Daraus folgt sodann das Recht bindende Verträge unter einander abzuschliessen, deren wechselseitig Verpflichtendes gerade die Folge der gleichen Berechtigung eines jeden dieser Staaten ist. Das Recht endlich, seine Bürger auch in fremden Staaten als die seinigen anerkannt zu sehen und den Schutz des eignen Staates auf sie übertragen zu lassen (durch Gesandte, Consuln oder durch blosse Pässe), ist die letzte Folge der vertragsmässigen Anerkennung des fremden Staates.

Dass übrigens alle diese Rechte nur durch Gegenseitigkeit erworben und bewahrt werden können, liegt im Begriffe des Vertrages selber. Was aber durch Gegenseitigkeit sich festsetzen lässt, vermag auch durch Vertrag bestimmt zu werden, und so können alle Verhältnisse zwischen den Staaten durch Verträge dauernd und für immer bestimmt werden. Der Friede scheint durch dieses Mittel „für alle Ewigkeit" befestigt.

§. 160.

2. Das Vertragsrecht der Staaten.

Der allgemeine Grundsatz des Völkerrechts ist zwar, dass die Verträge ebenso unverbrüchlich unter den Staaten gehalten werden sollen, wie unter den individuellen Rechtswillen. Aber die öffentlichen haben die gleiche Wandelbarkeit und Verletzbarkeit, wie die Privatverträge, weil sie auch auf den Vortheil gegründet sind (§. 98.). So können auch hier Rechtscollisionen oder wirkliche Vertragsbrüche eintreten. Diese ziehen einen Rechtsstreit nach sich; da jedoch zwischen Staaten, als schlechthin souveränen Persönlichkeiten, kein Richter und noch weniger ein Vollstrecker des Richterspruches vorhanden: so ist der verletzte Staat in den Zustand der Nothwehr getreten, und erhält das Recht der Selbsthülfe, deren äusserster Grad der Krieg ist. Und so entsteht uns innerhalb der Vertragsverhältnisse der Staaten selber das „Recht" des Krieges, weil der Vertrag gebrochen worden.

I. Das Recht der Selbsthülfe kann zunächst nur den Charakter der Repressalie haben; — bei Forderungen bestimmter Gegenstände, durch Beschlagnahme derselben bei dem Gegner, wo man sie findet, oder durch Aneignung eines Aequivalents aus den Gütern des schuldigen Theils, oder endlich durch Handlungen und Maassregeln, welche den Gegner zur Nachgiebigkeit oder zur Leistung schuldiger Genugthuung nöthigen sollen. Der Geist fortschreitender Humanität bei diesen Maassregeln fordert, dass sie so wenig als möglich die an sich unschuldigen Unterthanen des gegnerischen Staates beschädigen, sondern nur ihn selber: sodann dass die Repressalie selbst den Charakter der Vorläufigkeit und Restituirbarkeit behalte, wie der Arrest oder die Pfändung im Civilverfahren.

Der höchste Grad der Selbsthülfe ist der Krieg, welcher auf unbedingte Schädigung des Gegners gerichtet ist. Rechtmässig wird derselbe aber erst dadurch, wenn man diese Anwendung des äussersten Zwanges nur eintreten lässt, um einen rechtlichen Zweck zu erreichen, und nur so lange ihn übt, bis

derselbe erreicht ist. Er ist daher entweder ein Vertheidigungskrieg zur Abwehr eines ungerechten Angriffs, ohne dass man übrigens den Angriff wirklich abzuwarten hätte, wenn nur von Seiten des Andern eine wirkliche Gefahr droht; oder es ist ein Angriffskrieg wegen schon erlittener Rechtsverletzungen. Weiter kann auch ein Krieg gedacht werden zum Schutze und zur Abwehr gegen die Barbarei angränzender Völker. Hier hat man jedoch mit grösstem Leichtsinn sogleich Vertilgungskriege sich gestattet, während man bedenken sollte, dass die Civilisation zunächst eine erziehende Aufgabe hat und diese erst versuchen, wenigstens mit der Gewalt Hand in Hand gehen lassen soll. Verabscheuungswürdig endlich ist die Sitte der Aftercivilisation, aus Ursachen kaufmännischen Eigennutzes oder der Eroberungssucht fremden, anders civilisirten Völkern die eigenen Bedürfnisse oder die eigene Herrschaft aufzunöthigen, und wenn sie derselben sich erwehren, sie als rechtlose Barbaren zu behandeln. Der Opiumskrieg der Engländer gegen China, die „Razzien" der Franzosen in Algier sollen in der Geschichte der neuern Zeit mit der Brandmarkung des Abscheu's belegt werden.

Auch ein Principienkrieg ist ebenso rechtswidrig, als unzweckmässig und widersinnig, sei es um gewisse politische Grundsätze vom eigenen Lande abzuhalten, sei es um angriffsweise Propaganda für dergleichen zu machen, in der ältern Zeit für religiöse Interessen, in der gegenwärtigen für politische oder sociale. Gegen eine Denkweise mit Waffengewalt anzukämpfen oder sie gewaltsam äusserlich einzuführen, ist ein gleich Unmögliches. Weder die Sklaverei kann so erhalten, noch die Freiheit so erworben werden; beide sind Zustände innerer Bildung, welche durch jene Mittel nicht verändert wird.

II. Ist dergestalt der Krieg als ein rechtmässiges Mittel anerkannt worden um ein angethanes Unrecht von sich abzuwehren: so kann derselbe sogar unter bestimmten Verhältnissen einem Staate zur Pflicht werden. Dieser nämlich darf nicht, gleich einer Privatperson, die eigenen Rechte aufgeben und lieber Unrecht dulden als den zweifelhaften Kampf dagegen unternehmen: denn das Recht und Wohl, so wie die Ehre des Staates,

sind allgemeine, von seiner Existenz als selbstständiger Macht unabtrennliche Güter. Diese wesentliche Existenz, weil nur er selbst sich schützen kann, ist jedoch bei jeder Verletzung seines Rechtes und seiner Macht mitbedroht; er muss für sie einstehen. So ist es seine Pflicht, für sein Recht und seine Ehre in den Kampf zu gehen; ebenso die Pflicht jedes Staatsangehörigen, mit Beiseitsetzung seiner unmittelbaren Interessen, dem Staate Gut und Leben zu widmen, wenn dieser sie fordert. In seinem Staate nämlich wurzelt sein geistiger Beruf, durch welchen allein er in die allgemeine Entwicklung der Menschheit eingreift. Mittelbar vertheidigt er daher auch diesen, wenn er den Staat vertheidigt. Selbst wenn er über den Staat und die Nationalität hinaus einem rein geistigen Berufe lebt, — als Wissenschaftlicher oder als Künstler, oder in dem rein humanen Kreise des Seelsorgers — so dass hier eine Pflichtencollision eintreten zu müssen scheint, die der Pflicht gegen den Staat mit der gegen die Menschheit (nach Analogie der Collision zwischen „Berufs-" und „Liebespflichten": vgl. Ethik §. 77, b.): so liegt auch hier im innern sittlichen Wesen dieser Verhältnisse die Lösung jener Collision. Keiner darf sich der Angelegenheit des Vaterlandes entziehen, eben weil sie Selbstaufopferung von ihm fordert, deren Bewährung er sich nie ersparen soll, sei es auch nur um vor sich selbst seiner Opferbereitwilligkeit sicher zu werden. —

So schienen die Kriege, wie ein nothwendiges Uebel, sich verewigen zu müssen; denn ein durch Mittel der Gewalt durchgeführter Rechtsstreit findet niemals sein definitives Ende, weil nicht das Recht, sondern der zufällige Erfolg ihn schlichtet. Die Möglichkeit der Erneuerung des Kampfes bleibt stets übrig, sobald die vortheilhafte Gelegenheit sich aufthut; desswegen scheint die Kampfbereitschaft, durch wohlgerüstete stehende Heere u. dgl., eine weitere Pflicht jedes Staates: wir haben damit den gegenwärtigen Zustand der Staatenverhältnisse hinreichend angedeutet und sein unwillkürlich Unvermeidliches vollständig erklärt.

Dennoch ist er kein Nothwendiges, noch weniger sittlich Berechtigtes, wofür Hegel diesen Zustand hält, indem er, sogar

mit einem geringschätzigen Seitenblick auf Kant's Idee des „ewigen Friedens", behauptet, dass die „moralischen, religiösen und sonstigen Gründe und Rücksichten", welche vom Kriege abhalten könnten", mit Zufälligkeit behaftet bleiben;*) indem er weiter erinnert, das „sittliche Moment" des Krieges sei, dass er das Endliche, wie Besitz und Leben, in seiner Eitelkeit und Vergänglichkeit aufweise; Ernst damit mache, es als das, was es ist, als Nichtiges zu setzen: der Krieg sei das stärkste Hinderniss gegen das „Versumpfen der Menschen in den Friedensverhältnissen" u. dgl. Dies ist nun mehr erbaulich, als philosophisch gesprochen! Um von der Nichtigkeit der irdischen Güter praktisch belehrt zu werden, bedürfen wir fürwahr des Krieges nicht erst. Ob ferner die tiefe Verwilderung und Rohheit, welche der Krieg erzeugt, ein vortheilhafter Tausch sei gegen jene drohende Versumpfung im Schoosse des Friedens, bleibt höchst zweifelhaft; denn es ist nicht wahr, dass blosses Elend die Menschen sittlicher mache. Dass endlich, worauf Hegel fusst, ein jedes physische und sittliche Uebel — selbst Vergehen und Verbrechen — auch mittelbar ihre guten Folgen haben können (womit eben die Erbaulichkeit ihre Existenz in der Welt zu entschuldigen sucht): das lässt sie darum nicht weniger als Uebel oder als Unsittlichkeit erscheinen, mithin als das Auszurottende. Dies gilt vor Allem vom Kriege, der zugleich in seinen Folgen das verwilderndste, culturfeindlichste Uebel ist; und wenn Hegel ihm zu einer Art von Begriffsnothwendigkeit zu verhelfen suchte, so geschah es aus seiner steten Verwechslung von Erklären und in seiner „dialektischen" Nothwendigkeit Ableiten. Das in seiner factischen Entstehung vollgültig Erklärte ist damit noch nicht als eine nothwendige Erscheinung aufgewiesen.

III. Somit bleibt die allgemeine, recht eigentlich ethische Aufgabe nicht zu umgehen: wie dieser bewaffnete, kriegdrohende Friedenszustand aufhören könne? Nicht aus dem Gesichtspunkte des Rechts; denn aus diesem entsteht er gerade.

---

*) „Philosophie des Rechts" 2. Ausg. §. 333. S. 427 ff. Vgl. §. 324. S. 418.

Auch nicht durch Zwang oder Autorität; denn eine solche ist ja nicht vorhanden, wie es im Mittelalter eine Zeitlang und in vorübergehenden Fällen der Pabst oder die Kirche war, welche auch noch in unsern Tagen von Bonald und De Maistre zu dieser Rolle in Vorschlag gebracht worden sind.*)

Desshalb kann jene Möglichkeit nur in den geistigen Mächten gefunden werden, welche über das Recht hinausliegen und durch ihre geheime Gewalt sich stärker erweisen als dasselbe. Es sind die Ideen der Vollkommenheit und des Wohlwollens. Jene macht sich zunächst mit einer Art von innerm Zwange geltend — in der Vorstellung des Vortheils und des Nachtheils. Der Krieg muss nicht nur an sich als ein Uebel erkannt werden, dem in jedem Falle der Frieden vorzuziehen, sondern weit mehr noch (gleich der Fehde oder dem Zweikampfe) als ein unzuverlässiges Mittel sich Recht zu verschaffen. Der verletzte Theil wird häufig im Kriege zugleich noch besiegt, weil der mächtigere Staat gerade der verletzende ist oder weil die günstige Gelegenheit Grund der Verletzung geworden; und so scheint zunächst freilich der „Vortheil" ein kriegsbeförderndes Element, wie auch die Erfahrung dies bestätigt.

Aber die weltgeschichtliche Bildung schreitet weiter. Je mehr die politische Einsicht wächst über die wahren Quellen des Vortheils und des Nachtheils einer Nation, desto weniger wird auch nur die einfache Klugheit es zulassen, das zweifelhafte Glück auf die Probe zu stellen, um jene ohnehin zweideutigen Kriegsvortheile zu erringen. Bei aller möglichen Lust der Rechtsverletzung daher wird die vernünftige Berechnung dennoch den Staat abhalten, Veranlassung zum Kriege zu geben, weil der grösste äussere Erfolg desselben die innern Nachtheile nicht aufwöge. Je grösser sodann die Wahrscheinlichkeit für den Angreifer ist, besiegt zu werden, desto mehr muss die Neigung zum Kriege verschwinden, sobald kein Staat sich getraut, die entscheidende That des Angriffs zu wagen. Daher in der neuern

---

*) „Geschichte der Ethik" Bd. I. S. 703. 707.

Geschichte das Streben nach möglichstem Gleichgewichte an Macht: das System des „europäischen Gleichgewichts“, welches im vorigen Jahrhundert der Geist der äussern Politik war, freilich ohne die Kriege im Einzelnen zu verhindern, — wurde von Heinrich dem IV. gerade zu dem Zwecke erdacht, damit jeder Staat das Schwerdt des andern in der Scheide halte. Noch rationeller und tiefsinniger ist die von einem deutschen Staate zuerst angebahnte Entwicklung eines nationalen Kriegswesens, in dem das ganze Volk bewaffnet dasteht. Ein solches Volk ist in der Selbstvertheidigung unüberwindlich; aber zum Angriffs- und Eroberungskriege ist es untauglich. Lässt nun dies anerkannt vollkommenste und seines Erfolges gewisse Kriegssystem nur die Vertheidigung zu, während der Angriffskrieg, bei allgemeiner Einführung dieses Systemes, sicherlich zur Niederlage führt: so ist in der ausgebildeten Theorie des Krieges selbst der Punkt gefunden, der sein Aufhören nothwendig macht. Wird der Angreifer zuverlässig besiegt: so ist kein Krieg mehr möglich. Man muss sich um des eignen Vortheils willen hüten, die Rechte des andern Staates zu verletzen, oder wenn Rechtscollisionen vorhanden, den Weg der Vermittlung, des Schiedsgerichts, einschlagen, um sie zu lösen. Die Idee der Vollkommenheit hat in ihren unmittelbaren Wirkungen vollständig gesiegt.

Diese Einsicht scheint nunmehr immer entschiedener sich zu befestigen. Die Conflicte und widerstreitenden Interessen der gegenwärtigen Politik, welche sonst nur durch Krieg gelöst werden konnten, sucht man jetzt durch Unterhandlungen, Protokolle, Congresse zu schlichten, sei es auch nur, weil man den Krieg aus Geldmangel fast nicht mehr führen kann. Gewisse Schutzmächte fangen an sich zu bilden und schiedsrichterlich die Angelegenheiten der kleineren Staaten in die Hand zu nehmen oder die Garantie ihrer Erhaltung zu leisten. (So das Verhältniss der Europäischen Grossmächte zu Belgien, der drei Seemächte zu Griechenland, wo freilich die geheim widerstreitenden Interessen der Grossmächte nur durch gegenseitige Ueberwachung und durch das Schaukelsystem der wechselnden

Allianzen vom Ausbruche der Zwietracht abgehalten werden.) Kommt jetzt noch, seit dem Jahre der grossen Europäischen Völkeraufregung (1848), der fernere Umstand dazu, dass die Regierungen nach Innen auf schwankendem Boden stehen und alle Kräfte nöthig haben, um die inneren socialen Aufgaben zu lösen: so muss sich mehr und mehr dadurch jene unwillkürliche, ja vielleicht nothgedrungene Friedenspolitik befestigen, welche nicht wagt, an den bestehenden Zuständen zu rütteln, aus Besorgniss Alles zu verlieren. Der Abwägung des Vortheils verdanken wir den Frieden.

Hier nun scheint, gerade im gegenwärtigen Zeitraume, der Keim neuer Zerwürfnisse sich hervorzuthun. Keiner Gefahr sind wir jetzt näher, als dem Ausbruche politischer oder confessioneller Principienkriege. Könnte aber auch eine unglückliche Constellation dazu uns fortreissen: es wäre nur eine vorübergehende und letzte Phase der Kriege. Nicht die Staaten oder Völker werden durch entgegengesetzte Principien in Politik oder Religion getrennt, sondern diese Parteiungen reichen durch alle Völker hindurch. Sollte es zu einem solchen Kriege kommen, so müsste er Bürgerkrieg werden; — dergleichen wir in unserer widerspruchsvollen Gegenwart, dieser ungereimten Mischung von Cultur und Barbarei, freilich schon erlebt haben. Auf die Dauer jedoch kann dieser Zustand nicht haften: man muss erkennen, dass jene Principienkämpfe nur auf verfassungsmässige Weise innerhalb jedes Staates ausgestritten, d. h. zugleich geschlichtet werden können.

IV. Die Idee des „Wohlwollens" lässt sich auch ihrerseits niemals unbezeugt in den Völkerverbindungen; sie wirkt jedoch, ihrem Wesen zufolge, niemals von Staat zu Staat, sondern von Individuum zu Individuum, über alle Staats- und Völkergränzen hinaus. Der Staat als solcher darf gar nicht sich wohlwollend dem andern aufopfern: die Kraft seines Wohlwollens kann er pflichtmässig nur nach Innen richten, auf die seiner Pflege Anbefohlenen, deren Vortheile nach Aussen, gegen andere Staaten, er zu vertreten und zu schützen hat. Den andern Staaten gegenüber gelten ihm nur der Vortheil und das

Recht: zwischen unabhängigen Staaten giebt es daher lediglich „Rechtspflichten“, nicht „Liebespflichten“ zu beachten.

Die Individuen dagegen schreiten über diese Beschränkungen frei hinaus. Durch Handel, Wanderungen, Austausch geistiger und realer Güter erzeugt sich unwillkürlich ein Völkerverkehr, welcher der einstigen humanen Gemeinschaft vorarbeitet, von der auch die einzelnen Staaten nur die Träger und Mittel sind. Zunächst vertilgt er jenen begrifflosen Nationalhass und die neidischen Eifersüchteleien, welche bisher die Völker auseinander hielten: Patriotismus und Kosmopolitismus erscheinen nicht mehr wie zwei sich ausschliessende Zustände oder sich bekämpfende Tendenzen, sondern jeder als die nothwendige Gegenseite des andern. Wenn diese Denkweise der allgemeinen Bildung sich bemächtigt hat, so kann sie nicht umhin, auch auf die Staatsverhältnisse und deren Behandlung zurückzuwirken. Es entsteht ein natürliches Schaamgefühl der Staaten: Krieg, völkerrechtwidrige Rohheit, Bruch der Verträge erscheint nicht mehr als eine entschuldbare Selbsthülfe oder als schlaue Politik, sondern es wird für das beurtheilt, was es ist: für die Barbarei kurzsichtiger oder leidenschaftlicher Verblendung, indem auf dem Wege der Unterhandlung dies Alles weit sicherer wäre zu schlichten gewesen. Diesem Urtheile der öffentlichen Meinung zu trotzen, werden die Staaten immer weniger vermögen; und so wird die wachsende Bildung der Einzelnen die Staaten immer ausschliessender auf den Weg des Rechts und der Vertragsverhältnisse führen. Das „Vertragsrecht“ der Staaten hat sich vollständig ausgebildet und seinen Zweck nach Einer Seite vollständig erreicht. (Vgl. §. 159, III.) Sogleich nämlich wird sich ergeben, dass es auch noch in einer andern Richtung ausgebildet werden kann.

§. 161.

3. Der Weltstaatenbund.

Von jenem Standpunkte aus, hat er einmal sich befestigt, ist jedoch die Bahn zum „Weltstaatenbunde“ sicher, wenn

auch in langsamem Fortschreiten, eröffnet, während seine vollständigen Erfolge freilich ganz noch der Zukunft angehören. Jetzt kann in dieser Beziehung nur von sporadischen Anfängen, dunkel instinctiven Regungen, „frommen Wünschen" die Rede sein, die uns jedoch um so denkwürdiger sind, als sie von Neuem auf das stätige Wirken der ethischen Kräfte in der Weltgeschichte hinweisen, die in den kleinsten Anfängen die umfassendsten Erfolge vorandeuten.

I. Der unterscheidende Charakter des neuen Stadiums ist so zu bezeichnen: dass der Staat sich hier im Dienste umfassender humaner Zwecke bekennt und in diesem Sinne, nicht mehr in dem gemein politischen des eignen Vortheils oder der blossen Staatsklugheit, mit den andern Staaten Vereine schliesst. Dies ist mehr als ein zeitweiser Vertrag, dies ist Bund zu nennen.

Wenn nämlich auf dem vorher charakterisirten Standpunkte (§. 160, III.) das Vertragsverhältniss darauf beschränkt war, die Rechte und Vortheile jedes Staates an einander abzugränzen und dadurch den Streit zu verhüten: so kann gleich ursprünglich jenes Verhältniss mit dem höhern Zwecke geschlossen werden, um das gemeinsame Wohl oder noch weiter das Wohl Aller zu fördern. Dann ist das Vertragsverhältniss aus dem Stadium des „Vortheils" in das des „Wohlwollens" getreten.

II. Aber jener leitet unwillkürlich zu diesem hinüber. Hat sich nur einmal die Rechtssitte unter den Staaten befestigt, durch offnen Vertrag, niemals durch Gewalt oder List, die drohenden Collisionen zu lösen: so thut sich auch ebenso gewiss zwischen ihnen das Princip der Association hervor, wie sich dies im Verkehre der Einzelnen ergab (§. 98). Es bedarf überall nur der Sicherung des Rechtes, um sogleich die Regungen des Vertrauens hervorzulocken. Ist daher auch nur im Verhältnisse der Staaten zu einander der allgemeine Rechtsboden befestigt, der Friede in den Gesinnungen gesichert: so melden sich sogleich die humanen Interessen, um der Form des Vertrages einen höhern Gehalt zu geben. Mit einem Worte: die

Association bemächtigt sich auch des Verhältnisses der Staaten zu einander.

Und auch hier ist sie der umfassendsten Ausbildung und Anwendung fähig. Sie kann eine doppelte Richtung einschlagen: entweder die Staaten verbinden sich, um ihre eignen Angelegenheiten gemeinsam zu ordnen, sei es im engern Verhältniss eines Bundesstaates, sei es in einem loseren, als Staatenbund. Oder sie können dies Bündniss sogleich dazu steigern, allgemein menschliche Angelegenheiten, rein humane Zwecke durchzuführen, womit offenbar das höchste Ziel der Staatenassociation erreicht ist.

Von beiden Formen sind bemerkenswerthe Anfänge schon gegeben. Vereinzelt gleichen sie jedoch Fragmenten eines unausgeführten Bauwerks. Erst in ihrem Principe verstanden und richtig gedeutet, können sie Veranlassung werden, dass man zum vollen Ausbau die Hand anlegt.

III. In ersterer Richtung geht die Verbindung der Staaten zum gemeinsamen Ordnen ihrer Angelegenheiten von dem umfassenden Gesichtspunkte aus, dass sie nicht nur sich betrachten dürfen als durch verschiedene Rechtssphären getrennte Individuen, sondern dass sie den Glauben besitzen an die Solidarität und Gemeinsamkeit ihrer wahren Interessen, damit sie bewusster Weise vom trennenden Standpunkte des Rechts in den „ergänzender Gemeinschaft" übertreten. Dazu jedoch bedarf es der Civilisation in jeglicher Weise, der Bildung der Einsicht, wie der Gesinnung, bei den Staatenlenkern, wie bei dem ganzen Volke. Nur unter civilisirten Staaten sind solche Bünde möglich, und je mehr die allgemeine Bildung steigt, desto unaufhaltsamer entwickeln sie sich.

Handelsverträge machen hier den Anfang, und sind auch sonst der erste und natürlichste Anknüpfungspunkt für den Staatenverkehr überhaupt, der Zug des Windes, der den Samen der Civilisation über die Erde trägt! — Das Verhältniss schreitet dazu fort, sich für gemeinsame Interessen dauernd zu verbinden, — der Nationalität, der politischen Freiheit, der gemeinsamen Religion u. s. w. Diese Bündnisse sind nicht, wie

die Kriegs- oder überhaupt die politischen Allianzen, auf Zeit, sondern für immer geschlossen. Sie haben auch nicht mehr den ausschliessenden Charakter des „Vertrages *ad hoc*," sondern den umfassendern Sinn eines Interesse am Wohlergehen des andern Staates überhaupt, in dessen Beeinträchtigung oder Verminderung man die eigne Macht gefährdet erblickt.

Dies Princip hat sich längst im Einzelnen geltend gemacht, indem es zum Schutze der gemeinsamen Nationalität, Bundesstaaten, zum Schutze bleibender gemeinsamer Interessen, dauernde Staatenbündnisse, „natürliche Allianzen", Wahlverwandtschaften unter den einzelnen Staaten hervorrief, deren Zweck über den nächsten und unmittelbaren Vortheil weit hinausliegt. Aber dieser Geist der Verbündung muss sich entwickeln, entschiedener und bewusster hervortreten. Die „natürlichste" Allianz ist die der Sittigung gegen die Barbarei. Gleichwie der civilisirte Staat innerhalb seiner Gränzen und seiner Wirksamkeit jede Uncultur vertilgt, so ist es natürlich und unvermeidlich, dass die gleichgesinnten Staaten von höherer politischer Cultur sich an einander schliessen und solidarisch ihre Interessen mit einander verbinden gegen den Absolutismus oder gegen die Anarchie. Da die Bildung jedoch unwiderstehlich ist und schliesslich den Sieg behält: so muss dies natürliche Einverständniss civilisirter Staaten allmählig sich ausbreiten über die ganze Erde und einen Weltstaatenbund der Humanität gründen, der nicht mehr mit den Waffen der Gewalt oder des Zwanges zu kämpfen braucht, um die Gegner zu besiegen, sondern die „Waffen des Lichts" gegen sie wendet, die desto unwiderstehlicher sind, da jene zugleich von Innen her besiegt werden und entwaffnet sind durch die ihnen entrissene Macht über die Gemüther. In dem Umkreise civilisirter Staaten, vor der Macht einer hochgebildeten öffentlichen Meinung wird der religiöse Fanatismus oder die politische Knechtschaft es nicht mehr aushalten können, vor sich selber zu existiren. Die innere Schaam zwingt sie, sich zu verbergen.

Nichts geziemt übrigens der Ethik weniger, als mit unfruchtbaren Wünschen und phantastischen Velleitäten sich zu befassen.

Sie hat nur insofern das Recht mit Prophezeiungen hervorzutreten, als sie in der Wirklichkeit schon die Anknüpfungspunkte nachzuweisen vermag, die auf richtigem Pfade in jene von ihr behauptete Zukunft hinüberführen müssen. So ist es in vorliegendem Falle. Bis zu dem Grade humaner Bildung sind die Staaten in ihrem Verhältnisse zu einander schon gediehen; es ist eine Art höherer völkerrechtlicher Sitte geworden, — dass, wenn eine schwere Ungerechtigkeit, eine grobe Inhumanität begangen wird, man der Unterdrückten sich annimmt, die Flüchtigen nicht ausliefert, wohl gar officielle Verwendung eintreten lässt: ganz im Widerspruche mit dem Grundsatze der Nichteinmischung zwischen den Staaten, welcher auf dem Standpunkte des Rechts und der Verträge ohne Ausnahme gilt, ja eines der wichtigsten Souveränitätsrechte der Staaten ausdrückt. Nirgends tritt diese bedeutungsvolle Inconsequenz, durch die bezeichnet wird, dass man den alten Standpunkt des Völkerrechts factisch schon aufgegeben hat, deutlicher hervor, als in den confessionellen Angelegenheiten, weil in ihnen die rein humanen Interessen ihren nächsten und aufdringlichsten Ausdruck erhalten. Schon seit Vattel haben die Lehrer des Völkerrechts darüber verhandelt, ob es nicht einem auswärtigen Staate rechtlich gestattet sei, für die Confessionsverwandten in dem andern Staate zu intercediren, und der jüngste wissenschaftliche Bearbeiter des Völkerrechts findet die Entscheidung davon in dem Grundsatze: „dass wie es schon das Recht jedes einzelnen Menschen sei, dem widerrechtlich Gekränkten zu seiner und seines Rechts Erhaltung beizustehen: so müsse es auch das Recht der Staaten sein.“*)

Was folgt aus diesem einzelnen Falle? Offenbar die bedeutungsvolle Consequenz, dass über das allgemeine Rechtsverhältniss und die besondern Bündnisse der Staaten hinaus ein stillschweigender Vertrag sie umschliesst, den Grundsätzen des Wohlwollens (der „Humanität“) Geltung zu verschaffen und wenigstens

*) Heffter „das Europäische Völkerrecht der Gegenwart“, II. Aufl. S. 94. 95. Andere Fälle analoger Art giebt er S. 210. 211.

den gröbsten Verletzungen derselben zu wehren. Was aber darin dunkel und vereinzelt wirkt, kann und wird einmal als allgemeiner Grundsatz nicht nur ausgesprochen, sondern auch befolgt werden; denn was im Einzelnen wirksam war, vermag es auch im Ganzen zu werden. Der Abschluss der „heiligen Allianz“ hat das epochenmachende Verdienst, jene Grundsätze wenigstens ausgesprochen zu haben. Hier ist zum ersten Male die Idee einer Staatengesellschaft förmlich anerkannt, welche in ihrem gegenseitigen Verhältniss und im Innern von sittlichen Grundsätzen geleitet werden solle. Dass dieser Bund in seinen eigentlichen Wirkungen unfruchtbar geblieben, ja geradehin eine verkehrte Ausdeutung erhalten habe, berechtigt uns nicht zur Vermuthung, dass jene Regungen ursprünglich nicht aufrichtig gemeint gewesen seien.*)

IV. In der zweiten Richtung einer Zusammenwirkung der Staaten zu weltbürgerlichen, wie humanen Zwecken, hat sich schon weit früher und weit entschiedener ein gemeinsames Bewusstsein unter den Völkern erzeugt, welches in gewissen völkerrechtlichen Gebräuchen, noch ausdrücklicher in bestimmten kosmopolitischen Verträgen zu jeder Zeit sich einen der allgemeinen Culturstufe des Volks entsprechenden Ausdruck giebt. Wenn wir zeigten (§. 79, II., a.), dass bis in die rohesten Entartungen eines wechselseitigen Zerstörungstriebes dennoch Spuren völkerrechtlicher Sitte sich verrathen, welche gleichsam wider ihren eigenen Willen den Menschen die eingeborene Macht ihres Wohlwollens empfinden lassen, so hat sich dies wichtige Princip welthistorisch immer weiter ausgebildet und jetzt zum Begriffe eines Weltbürgerthums abgeschlossen, dem die Folgezeit noch entschiedenere Durchführung zu geben hat.

Die Grundlage in allen diesen höchst mannigfaltigen Erscheinungen ist das Gefühl für den Werth und die Bedeutung des Menschen an sich, kurz das „Wohlwollen“, welches bis in

*) Ueber den Charakter und die Folgen dieses an sich wichtigen Ereignisses vergl. man Schmidt-Phiseldeck: „Die Politik nach den Grundsätzen der heiligen Allianz“ Kopenhagen 1822.

sein intensivstes Gegentheil, Krieg und Feindseligkeit, sich nicht unbezeugt lässt. Unantastbarkeit der Gesandten, Schonung der Gefangenen und Wehrlosen, Pflege der Verwundeten forderte schon seit den ältesten Zeiten die Kriegssitte. Zur wahren Grossmuth gegen den Feind erhob sich der Rittersinn in der Blüthe des Mittelalters. Im modernen Völkerrechte endlich ist es ausgesprochener Grundsatz geworden: dass der politische Feind nicht mehr der persönliche sei, dass überhaupt das Recht des Krieges und der Eroberung in keiner Art auf den friedlichen Bürger und auf das Privateigenthum ausgedehnt werden dürfe.*)

Ebenso werden die Bündnisse der Staaten immer mehr auf Interessen allgemeiner Menschlichkeit ausgedehnt: die Verträge, früher gegen die Seeräuberei, jetzt gegen den Negerhandel, zur Beförderung der christlichen Missionen, zum allgemeinen Schutze des litterarischen Eigenthums, zur Förderung wissenschaftlicher Entdeckungen, zum Schutze des Weltverkehrs, und vieles Andere dieser Art, sind Beispiele davon. — Endlich wird immer entschiedener anerkannt und als leitender Grundsatz ausgesprochen: dass der Mensch als solcher, Rechte auf Schutz und Sorge in jedem Staate habe, in welchem er unmittelbar auch nicht Bürger ist. Das Staatsbürgerthum entwickelt sich immer entschiedener zum Weltbürgerthume, so dass Jeder dereinst hoffen darf, in welchen Staat der Erde er auch eintrete, überall von derselben humanen Sitte und denselben schützenden Gesetzen umgeben zu sein. Dies ist die einzig mögliche Form des Universalstaates: alle andern Entwürfe sind unausführbare Theorieen, indem der Staat seinem Begriffe nach nur eines beschränkten Gebietes von Wirksamkeit mächtig ist. Selbst der „Weltstaatenbund" lässt sich nur so verwirklicht denken, dass er die gleichen Grundsätze hoher Gesittung überall hinbringt und so allseitig friedliche Anknüpfungen möglich macht; nicht als ein wirklich organisirter, vertragsmässig über den ganzen Erdball verbreiteter politischer

*) Dieser Grundsatz ist im gegenwärtigen Völkerrechte nach allen Bestimmungen sorgfältig ausgebildet: vgl. Heffter a. a. O. §. 119. 125. 131, II.—IV.

Bund. Das Entscheidende für ihn ist, dass alle Staaten dazu sich bekennen, in ihrem letzten Ziele nur um der Menschengemeinschaft willen da zu sein.

So hat sich ergeben, wie im Begriffe des Staates und der Staatengemeinschaft selber der höhere Begriff sittlicher Menschengemeinschaft sich bildet, deren Reich wir nun in dem ihr eigenthümlichen Gebiete: der „Menschengemeinschaft durch Cultur und Humanität", näher zu betrachten haben.

DRITTE UNTERABTHEILUNG.

Der Organismus der humanen Gemeinschaft.

---

§. 162.

Umfang dieses Begriffes.

Im Staate und allen seinen Formen hat sich die Menschengemeinschaft, auf rechtliche und bürgerliche Freiheit gegründet, in ihrer vollständigen Verwirklichung gezeigt. Der Organismus des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft ist die zur festen Ordnung des Rechts und der äussern Wohlfahrt erhobene Möglichkeit aller Freiheit und Gemeinschaft; mithin auch die ordnende und erhaltende Bedingung aller sittlichen Gemeinschaft und innern Wohlfahrt. Darin liegt zugleich der Begriff, der uns jetzt beschäftigen soll.

Jene im Staate Vereinigten sind ausserdem nämlich individualisirte Geister („Genien"), in deren Jedem die „Ideen", die Fülle des ewigen Geistwesens, auf eigenthümliche Weise sich darstellt und darauf gegründete Wechselanziehung hervorbringt („Ethik" §. 9. S. 30. 31). Der verwandte Genius, zum Gefühl und Bewusstsein seiner selbst gelangt, sucht damit sein Ergänzendes im Andern. Aber es sind die freibewussten, auf sich selbst gestellten Persönlichkeiten, welche sich wählen und vereinen, nicht mehr die in den Naturgrund versenkten unmittelbaren Anziehungen der Stammgemeinschaft oder der Geschlechtsdifferenz, ebenso wenig die wechselnden, auf Vertrag oder Bedürfniss gerichteten Anknüpfungen des bürgerlichen Lebens. Erst hier daher tritt der Mensch als solcher, das freie und bewusste

Geistwesen, in den ethischen Process, und offenbart die unendliche Mannigfaltigkeit und den Reiz der Individualitäten. Es ist die Stätte, wo die Menschheit hervorgebracht wird, und den also erzeugten Verkehr können wir überhaupt damit den humanen nennen und dem „Organismus der bürgerlichen Gesellschaft“ im Staate gegenüber, als den „Organismus humaner Gemeinschaft“ bezeichnen.

Wie vielfach dies Gebiet sich gliedere, hat sich gleichfalls schon ergeben (§. 109, 3). Es umfasst einerseits Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft — mit überwiegendem Hervortreten der „Idee der Vollkommenheit“ — obgleich bei dieser Art von Gesellungen auch Wohlwollen vorausgesetzt und erzeugt wird. Andrerseits bildet der Verkehr die auf Wechselanziehung des ganzen Gemüthslebens gegründete humane Gemeinschaft: — mit überwiegendem Vorwalten der „Idee des Wohlwollens“, wiewohl auch hier Vervollkommnungsbedürfniss vorausgesetzt und Vollkommenheit erzeugt wird.

Erstes Capitel.

Die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft.

A. Die Kunstgemeinschaft.

§. 163.

1. Die Universalität und die individuelle Naturform der Kunst.

Das Schöne stellt die Vollkommenheit, das Wesen, den „immanenten Zweck“ der natürlichen und geistigen Realitäten in anschaulichem Bilde dar, das Ewige und Allgemeine der Dinge in der fasslichen Gegenwart einer begränzten Sinnenerscheinung. Somit ist die Idee des Schönen zugleich das Wahre, nicht aber wie es theoretisch, durch „discursives Denken“, erzeugt und auf unsinnliche Weise erkannt, sondern in sinnlichem, aber völlig zutreffendem Gleichnisse vergegenwärtigt wird. Was theoretisch Begriff heisst, wird im Reiche des Schönen das „Ideal“, welches sobald es durch einen Act innerer Offenbarung

dem Geiste erschienen ist, um der eigenen eingeborenen Vollkommenheit willen zu seiner Hervorbringung treibt durch gestaltende Phantasie. Seine Erzeugung ist daher keine bloss menschlich endliche That, sondern recht eigentlich der Einschlag einer neuschöpferischen Macht in den Bereich des Endlichen und im Kreislauf Wiederkehrenden, ein völlig originales Gebilde aus ihm hervorrufend, — das Kunstwerk, von den unwillkürlichen Regungen eines geistreich sinnbildenden Wortes oder einer ausdrucksvollen Melodie („Einfälle" nennt sie bezeichnend unsere Sprache), bis zu den bewussten Eingebungen des gewaltigsten Bild- oder Tonwerkes.

I. So weit im Ganzen dürfen wir unter den gegenwärtigen wissenschaftlichen Vertretern der Aesthetik Uebereinstimmung voraussetzen über das Wesen des Schönen und das Eigenthümliche seiner Erzeugung. Unbeachteter dagegen ist geblieben, was uns hier wichtig zu werden verspricht, seine tiefe Uebereinstimmung mit dem Sittlichen und dessen Hervorbringungen. Das eigentlich sittliche Handeln hat die entschiedenste Analogie mit dem künstlerischen Darstellen. Bei beiden ist ihr Quell „Eingebung", ein Gesicht, welches den Geist ergreift und ihn über seine Endlichkeit heraushebt. Bei beiden ist daher auch Begeisterung — das unmittelbare Gefühl des Erfülltseins von einer mehr als menschlichen, die Einzelpersönlichkeit übersteigenden Macht — das charakteristische Kennzeichen. Hier ergreift das Gesicht den Willen, so dass „nicht der subjective Einzelwille, sondern durch ihn hindurch der ewige Wille des Guten handelt" (Ethik, §. 50. S. 194): dort wird die Phantasie ergriffen von dem urbildenden und urschöpferischen Phantasievermögen, welches wir als eine göttliche Eigenschaft und Thätigkeit anzuerkennen gedrungen sind, deren Voraussetzung aber völlig unerklärlich bleiben würde, wenn sie nicht als die Eigenschaft und Thätigkeit eines selbstbewussten persönlichen Gottes gedacht wird. So sehr bleibt es wahr, was wir schon an anderer Stelle behaupteten, dass eine gründliche Erklärung der künstlerischen Thätigkeit nur vom Standpunkte des Theismus aus möglich sei. Umgekehrt ergiebt sich

aber auch bei dieser Veranlassung durch die schlagende Parallele mit der Kunsterzeugung, dass der sittliche Wille und die ganze Welt der Sittlichkeit nicht weniger in die Sphäre des „absoluten Geistes" gehöre, als wie die Hegel'sche Philosophie dies der Kunst zugedacht hat. —

II. Desshalb hat das Schöne absolute Universalität und Gemeingültigkeit; — in doppeltem Sinne: schlechthin alles Wirkliche ist darstellbar in der Form der Schönheit nach den verschiedenen Sphären der Kunst und ihrer Darstellungsmittel. Alles sodann, was wahrhaft „schön" ist, d. h. was durch Eingebung aus jener Urquelle der Phantasie stammt, ist schlechthin gemeingültig für alle untergeordneten Einzelphantasieen. Es regt sie unmittelbar an zur aufnehmenden Reproduction des Dargebotenen. Dies ist es, was man „Gefallen" nennt, und dies ist zugleich der tiefste und allein erschöpfende Erklärungsgrund desselben. („Dies gefällt mir" heisst nur: ich bin durch eine ihm beiwohnende ästhetische Evidenz unmittelbar genöthigt, es zu reproduciren.)

So ist jedes (wahrhafte) Kunstwerk nicht minder eine durchaus allgemeingültige That, wie der Erfindung einer theoretischen Wahrheit, und mit einer analogen Evidenz ästhetischer Ueberzeugung behaftet, wie jene der theoretischen. Es reizt unwillkürlich zur übereinstimmenden Nachconstruction in Allen, die es ergreifen, und erregt so in ihnen eine analoge Stimmung. Das Kunstwerk, wie allgemeiner jede Kunstproduction, ist daher ein Gemeinschaftstiftendes in seinem Resultate, in der dadurch erregten Stimmung.

Diese Uebereinstimmung jedoch ist unmittelbar, in dem Ausgangspunkte des künstlerischen Producirens, unwillkürlich wie unbeabsichtigt. Das ächte (nicht bloss epideiktische) Produciren des Künstlers geschieht um des Kunstwerks, nicht um der dadurch erregten Gemeinschaft willen. Dies ist einer der Grundunterschiede der künstlerischen Thätigkeit von der sittlichen.

III. Die bildende Phantasie bedarf sogleich nun eines Stoffes, an welchem sie ihr Gesicht zur objectiven, äusserlichen Ge-

staltung bringt und so der Gemeinschaft hinstellt. Alles kann zu diesem Darstellungsmittel werden, was von den Naturobjecten durch menschliche Thätigkeit gestaltbar ist, von dem flüchtigen Klange bis zum harten Steine. Das nächste Darstellungsmittel für den Menschen jedoch, worin er unwillkürlich und eigentlich ununterbrochen Künstler wird, ist der menschliche Leib, in Geberde und Ton; und in beiden kann man den ersten Ausgangspunkt, wie den Grundtypus des Gegensatzes aller Künste finden. Mimik, Sculptur, Architectur, Malerei sind ihrem ersten Ursprunge nach immer nur höhere Steigerungen und Ausbildungen der Geberde, des Verkörperns eines Gesichtes mittels gestaltender Phantasie. Daher auch die bildende Kunst immer mehr sein muss, als bloss Nachahmung der Natur: bis in die Genremalerei hinein muss im Kunstwerke die erhöhtere Stimmung, welche die Vollkommenheit des dargestellten Naturgegenstandes erzeugt hat, zur Geberde geworden sein. Ebenso sind Musik und Poesie nur Steigerungen und Ausbildungen des Tones; dort die höchste Steigerung des Gesanges in vielstimmiger Musik, hier die höchste Steigerung der Sprache in prosaischem oder poetischem Rhythmus: — welches Alles die eigentliche Aesthetik von hier aus weiter zu verfolgen hat.

IV. Durch diesen Reichthum sich ergänzender Kunstgebiete ist nun eine Universalität der Kunstdarstellung aufgethan, in welcher alle Formen der Wirklichkeit in schöner Erscheinung, vergeistigt und versinnlicht zugleich, gereinigt und dennoch aufs Innigste uns nahe gerückt, wiedererstehen können. Der ganze geistige Bildungsschatz eines Volkes, Zeitalters, einer Culturepoche kann, — und soll daher — in solchen künstlerischen Gegenbildern verklärt und geadelt, dem lebenden Geschlechte dargeboten werden, damit jede Gegenwart ihrer Bildung darin froh und gewiss werde und damit sie auch jeder Folgezeit zum aneignenden Genusse überliefert werden könne. Dies ist der höchste, recht eigentlich ethische Sinn der Kunst, wodurch sie aus Gemeinschaft hervorgeht und auf stets erweiterte Gemeinschaft gerichtet ist. Hierdurch erhält sie jedoch einen nationalen Ausgangspunkt und Hintergrund: es sind nicht bloss

allgemeine künstlerische Typen, sondern genau bestimmt durch alle äussern und innern Naturbedingungen eines Volkes nach Land, Sitte, Beschäftigung, welche sich in seinen Phantasieerregungen unwillkürlich wiederspiegeln.

Diese gegebenen Naturbedingungen sind das zweite, individualisirende Moment in jeder Kunstleistung und Kunstaneignung. Sie gehen bis auf die Eigenthümlichkeiten des Racetypus herab, indem z. B. die Meisterwerke der griechischen Sculptur, so sehr sie für uns eine relative Universalität anzusprechen haben, dennoch durchaus nur Schönheitsideale der kaukasischen Race darstellen, während die Phantasie eines Negers oder eines Mongolen unfähig ist, reproducirend sie sich anzueignen.

So erklärt sich, wie kein Volk, keine Culturepoche ohne eigenthümliche Kunst, wenigstens ohne ein Analogon derselben, gefunden werde, mag es bei den wilden Nationen ganz noch in der gebundensten Form der Geberde und des Tones (in wilden Tänzen und Kriegsgesängen) oder in der zufälligen Schmucklust und den Zierrathen ihrer Waffen und Geräthe sich ausprägen. Kein Volk ohne Kunst, so wenig wie ohne eigenthümliche Darstellung der ethischen Ideen in Recht und Sitte.

Und hier sind wir zur Stelle, wo der ethische Process der ergänzenden Ausgleichung von Kunstproduction und Kunstaneigung beginnt.

§. 164.

2. Der Gegensatz und die Ausgleichung von Künstler und Kunstliebhaber.

Jeder ist in irgend einem Grade geborener Künstler; und nur verschiedene Intensität und Reichthum seines darstellenden Vermögens unterscheiden ihn von dem eigentlichen productiven Künstler. Auch im niedersten, an Erregungen ärmsten Gefühlsleben schlummert wenigstens eine Kraft gestaltenbildender Phantasie, welche sich vielleicht nur in der Form des nächtlichen Traumes Luft macht, dessen Gebilde, wie längst nachgewie-

sen worden,*) unverkennbare Analogie mit unwillkürlicher Kunstproduction haben.

Der Keim zur Erregung dieses Vermögens ist jede (bleibend) intensive oder (vorübergehend) erhöhtere Stimmung: jedes starke Gefühl (Begeisterung) macht beredt, erhebt die Sprache zur Bildlichkeit; jeder erregende Affect (Zorn, Muth) steigert das symbolisirende Vermögen, um jene Stimmung unwillkürlich in einem Sinnbilde darzustellen, welches durch Mittheilung ebenso unwillkürlich dieselbe Stimmung in den Andern hervorruft, obgleich der Kunsttrieb, aus welchem dies Symbol hervorgegangen, ein durchaus individueller — noch nicht ethisirter, „gebildeter" ist. Diese Umbildung des Gefühlten in ein Symbol ist das eigentlich Unberechenbare, Künstlerische (Poetische), ein Neuerzeugen; es ist zugleich die Kunst in niederster Naturform, deren jedoch Jeder in höherm oder geringerm Grade mächtig ist. Die naiven Aeusserungen der Kinder, worin sie ein sie überwältigendes Gefühl sinnbildlich aussprechen, der energische Sinnspruch eines Helden, sind, weil symbolisirend, natürlich-künstlerische Thaten, ein anfangendes, vielleicht in seiner Entstehung ersticktes Gedicht.

II. In dieser „angeborenen" Künstlerschaft ist jeder individualisirt auf doppelte Weise: theils in Bezug auf die Sphäre seiner Kunstproduction. Je grösser und intensiver der Kunsttrieb ist, desto mehr stellt er sich nur in Einer Richtung dar, etwa die verwandten Künste noch mit heranziehend: — Michel Angelo war Bildhauer, Maler und Architekt; ebenso kann der Dichter auch den bezeichnenden musikalischen Ausdruck seinem Gedichte hinzuerfinden. Selten aber wird ein Uebergreifen in ein schlechthin anderes Darstellungsgebiet gelingen.

Theils ist Jeder individualisirt in Bezug auf den Grad seines productiven Vermögens, welches hier als specifischer Unterschied sich darstellt zwischen neuerzeugender oder bloss nachfühlender (nachconstruirender) Kunstproduction. Es

*) Wir erinnern an die Untersuchungen von Schubert, Steinbeck, Ennemoser u. A.

ist nämlich an den schon oben (§. 163, II.) nachgewiesenen Satz noch ausdrücklicher zu erinnern, dass der Genuss eines Kunstwerks Nacherzeugung desselben sei, dass wir uns darin ebenso wenig passiv verhalten, als etwa im theoretischen Zustande des Lernens und Aneignens fremder Einsicht. Der productive Künstler (in engerm Sinne) wird daher dem Andern von weniger erregbarem Vermögen (dem Kunstliebhaber), wie durch geistige Infection, die eigenen, in ihm schlummernden Gefühle wecken und so ihm selber den verborgenen Reichthum seines Innern zum Bewusstsein bringen. Aber Jeder ist eigenthümlich productiv, wie eigenthümlich empfänglich; und so vermag eine stets wechselnde Ausgleichung der Gefühlserregungen zwischen Allen einzutreten. Auch hier verläugnet sich die Analogie mit der theoretischen Mittheilung nicht: alles (ächte) Lehren kann gleichfalls die in uns schlummernden Wahrheiten nur wecken, wodurch allein die Thatsache der Evidenz, der „Ueberzeugung", erklärlich wird. Aber auch hier ist der weckende Wechselaustausch der Ueberzeugungen ein unendlicher, immer neue Gemeinschaft entzündender.

III. Hierin liegt nun die eigentlich ethische Wurzel aller Kunstgemeinschaft: sie besteht in unablässiger Wechselergänzung zwischen der neuerzeugenden und der nachfühlenden Kunstproduction. Dieser Austausch von Gefühlserregungen findet nun auf unwillkürliche Weise ununterbrochen statt, und begründet jene Neigung oder Abneigung unter den Individuen, von denen man am Wenigsten bewusste Rechenschaft abzulegen vermag, weil sie in die Sphäre der unwillkürlich künstlerischen Selbstdarstellung der Persönlichkeit hineinfällt, die sympathisch oder antipathisch oder auch, bei schwach hervortretender Eigenthümlichkeit, indifferent wirken kann, jedesmal aber den ersten Anknüpfungspunkt für die Gemeinschaft bildet. Was wir „Stimmung" nennen, ist eigentlich nur dies unwillkürlich Künstlerische (Gefühlproducirende, wie Gefühlerregende) im Menschen nach seinen dunkelsten Anfängen: sie ist die unmittelbarste Darstellung der Person in ihrer Totalität, wie zugleich in ihrer einzelnen Erregung.

Dies ist daher das gegebene, der Kunst verwandte oder in seinen höchsten, bewusstesten Graden zur wirklichen Kunstdarstellung übergehende Element in aller Gemeinschaft, was hiermit über seine Naturanfänge hinaus ethisirt werden soll, dessen ethische Momente aber gerade hierher fallen, in das Gebiet der Kunstgemeinschaft.

Wenn wir nämlich von Beherrschung der Stimmungen (Launen u. dgl.) sprechen: so ist dies nur die negative, „ascetische“ Seite der Tugendbildung (vgl. Ethik §. 55), indem abstracte Stimmungslosigkeit (Apathie) künstlich in sich hervorzubringen, wenn es auch möglich wäre, gerade das Unsittliche, den ethischen Process der Anknüpfungen Hemmende sein würde. Desshalb ist vielmehr positiv die rechte Stimmung in sich hervorzubringen oder eigentlicher noch: dieselbe ist an sich schon die unabtrennliche Folge und der stete Begleiter der Tugend, als sittlicher Begeisterung (§. 58), das unverlierbare Gefühl der freudigen und vollgenügenden Sicherheit des eignen Innern. Wie gelungen aber dieselbe stets nach Aussen hin sich darstelle, darin liegt gerade das Element des Künstlerischen, unendlich Perfectibeln. Aber dies Künstlerische ist hier keinesweges gerichtet auf die praktische Gestaltung des Willens und der einzelnen Handlungen, kurz nicht eigentlich auf das, was wir in der Tugendbildung „Weisheit“ und „Besonnenheit“ nannten (Ethik §. 59): — sondern auf die unmittelbare und ungetheilte Darbietung der Person von ihrer geistigen, wie natürlichen Seite, in allen Gestalten des Verkehrs; und es ist nicht der Inhalt, sondern die Form dieser Darbietung. Mithin fällt es recht eigentlich dem Aesthetischen zu; es ist dasjenige, was in der „schönen Sittlichkeit“ erstrebt und durch sie am Gelungensten verwirklicht wird (Ethik §. 49): — die vollkommene Harmonie zwischen dem begeisterungsvollen, von der Liebe des „Guten“ erfüllten Innern und seiner äussern Selbstdarstellung in jedem Gebiete des Sichöffnens, wie des Aneignens. Es ist daher die stete Ausgleichung von Kunstdarstellung und von Kunstaneignung, was ohne einen bestimmten Grad ästhetischer Cultur gar nicht möglich ist.

IV. Hiermit ist das gegenwärtig zu betrachtende Gebiet vollständig umschrieben. Es ist vom mannigfachsten Inhalte und grösstem Umfange; denn es reicht von den unmittelbarsten Gefühlsmittheilungen an bis in die umfassendste Kunstdarstellung hinauf. Der harmonische Eindruck einer gebildeten, durch sittliches Maass gehaltenen Persönlichkeit beruht ebensowohl auf ästhetischer Darstellung und ästhetischer Aneignung, wie die Wirkung des grossartigsten Kunstwerks; und der Künstler legt nicht minder im ganzen Umfange seiner Werke die Eigenthümlichkeit seiner Gefühlsweise nieder, gleichwie der gewöhnlichste Mensch es thut in einem Worte oder einer charakteristischen Geberde, als den kleinsten und unwillkürlichsten Kunstproductionen. Beides ist nur dem Grade, nicht dem Wesen nach verschieden: desshalb ist ästhetische Gefühlsbildung ein nothwendig Mitbestimmendes in aller ethischen Gemeinschaft.

a. Das Ethische aller Kunst besteht in dem Idealisiren alles Gefühlslebens, d. h. dem Reinigen desselben von dem bloss sinnlichen Stoffe. In der Kunst, sei sie erzeugend oder aneignend, wird nicht nur die sinnliche und vergängliche Unmittelbarkeit, sondern darin ein Allgemeines und Geistiges gefühlt. Die ganze Sinnenwelt wird dadurch zum Symbole des Geistes erhoben; Entsinnlichung der Natur oder Versöhnung, Vermählung, von sinnlicher Unmittelbarkeit und Geist auf dem Wege des Gefühls ist die Aufgabe aller Kunst. Die Natur wie die Geschichte, die gesammte Facticität soll zum Sinnbilde eines in ihm sich darstellenden Geistigen werden; — des Schönen, Wahren, Guten oder Heiligen, je nach der vorwaltenden Gemüthsrichtung der fühlenden Individualität; — und so ist es aufs Eigentlichste ästhetische Stimmung, wenn der Religiöse in den äusserlich verworrenen Erscheinungen des Lebens eine göttliche Leitung erblickt, der Sittliche bis in die abstossende Hässlichkeit des Lasters Spuren des eingebornen Guten herausempfindet zu sittlicher Anknüpfung, oder der Denker im Spiele der heterogensten Erscheinungen das Eine, durchwaltende Grundgesetz ahnet. Aber diese ganze, unendliche Aufgabe der Kunst, alle sinnliche Erscheinung zum geistigen Symbole

zu erheben, kann nur die ganze Menschheit durch zusammenwirkendes Kunstleben allmählig lösen.

Die ethische Vollkommenheit ist sonach eine durch ästhetische Gefühlsbildung mitbedingte: diese jedoch ist nur durch unablässige Kunstgemeinschaft Aller möglich.

b. Das Ethische der Kunstgemeinschaft daher besteht in der bewussten und unablässig fortgesetzten Wechselergänzung von erzeugender und aneignender Kunstproduction. Diese Art der Gemeinschaft geht aus von dem Individuellen des Gefühles und der darstellenden Phantasie und strebt auf universelle und dadurch ergänzende Aneignung hin. Jeder soll sein Gefühl über seine individuellen Schranken in's All erweitern, so dass ihm dies in seinen vergänglichen Erscheinungen immer mehr zum Symbol erhoben werde des darin gegenwärtigen unvergänglichen Geistes. Die intensivere Vorfühlung dabei ist die That des Künstlers und der Effect des Kunstwerks (§. 163, IV.). Und so ist Jeder nach seiner Gefühlseigenthümlichkeit erzeugender Künstler und aneignender Kunstliebhaber zugleich. Ein Jeder soll daher dem Andern sein eigenthümliches Gefühlsorgan leihen, um es so viel als möglich über die Gemeinschaft auszubreiten; umgekehrt aber jeder eigenthümlichen Gefühlserregung offen sich hingeben, um sein eigenes Gefühl vielseitiger auszubilden. So gehen Kunstbildung und Geschmacksbildung in unendlicher Perfectibilität mit einander Hand in Hand.

c. Jene, die Kunstbildung, ist desto ethischer, je reiner, wahrer, objectiver (unvermischter mit zufälligen subjectiven Elementen) das Gefühl des Gegenstandes im Kunstwerke durch gestaltende Phantasie ausgedrückt wird. Darin besteht das wahre Streben nach Idealisirung. Das „Ideal" in der Kunst ist die wahre Objectivität oder der Gegenstand selber, „*sub specie aeterni*" künstlerisch erschaut. Je mehr jene Idealisirung gelingt, desto ethisch gelungener zugleich ist das Kunstwerk; denn es gehört der ganzen Menschengemeinschaft an, ohne seine geistige Individualität und Fasslichkeit im Geringsten einzubüssen.

d. Diese, die Geschmacksbildung, ist desto ethischer, je hingebender, treuer und vielseitiger das dargebotene Kunstwerk aufgenommen und reproducirt wird, je mehr zugleich der Sinn der Aneignung sich erweitert in intensiver und extensiver Richtung, ohne darum den festen Charakter der Kunstbildung und die Schärfe des Urtheils im Geringsten einzubüssen.

Für Beides aber ist Grundbedingung die Selbstentäusserung des Gefühls, das Ueberschreiten der subjectiven Schranken desselben: dort das Abstreifen jedes Manierirten, Eingewöhnten durch unablässige künstlerische Selbsterneuerung; hier das Ankämpfen gegen die eigene Unempfänglichkeit für ungewohnte Gefühlsaneignungen durch stets sich erweiternde Geschmacksübung. In beiderlei Hinsicht kann man daher von eigentlicher Entselbstung — Sittlichkeit und Gewissenhaftigkeit — des Künstlers und des Geschmackausbildenden sprechen. Davon ist kein Inhalt ausgeschlossen, der überhaupt durch Gefühlsübertragung mittheilbar ist, gränze er an die untersten, flüchtigsten Erregungen, die jeder gelegentliche Verkehr veranlasst, oder erhebe er sich zu den umfassenden Darstellungen eigentlicher Kunst.

§. 165.

3. Die ästhetische Cultur.

Aus allen jenen Bedingungen und Elementen erwächst nun, was wir „ästhetische Cultur" nennen können, wiewohl wir derselben ein umfassenderes Gebiet und tiefer greifende Wirkungen anweisen müssen, als sonst mit dieser Bezeichnung verbunden werden. Der gewöhnliche Gedanke: „dass ästhetische Cultur die Sitten eines Volkes mildere", drückt nur sehr schwach und theilweise den specifischen Charakter derselben aus. Wie sich ergab (§. 163.), ist vielmehr die eigentliche Wirkung der Kunst Entsinnlichung des Gefühls. Durch den Act des Kunstgenusses wird uns auf unwillkürliche, völlig mühelose Weise ein Ewiges und Unsinnliches vergegenwärtigt; überhaupt ist es das Wesen des (ächten) ästhetischen Genusses, den

höhern idealen Zustand als den natürlichen zu setzen, die Welt der Ideen auf unmittelbare Weise zu anticipiren und wie durch Zauber uns mitten in den Umkreis derselben hineinzustellen.

I. So fällt die ästhetische Cultur dem umfassenden Gebiete desjenigen zu, was wir „Erholung" nannten und als Ausruhen von der immerdar einseitig stimmenden Berufspflicht bezeichneten, während wir zugleich nachwiesen, wie ein solches als das „Erlaubte" neben allen sittlichen Berufspflichten beiherziehe (Ethik, §. 71, b. S. 282). Das eigentlich ethisirende Element für dies gesammte Gebiet der Erholung ist nun die ästhetische Cultur; und erst hierin erhält sie ihren ganzen intensiven Gehalt und vollständigen Umfang.

Nach der gewöhnlichen, ethisch unorganisirten Weise wird nämlich die Erholung lediglich als „Zerstreuung" behandelt und in irgend ein zufällig Abspannendes oder Ableitendes gesetzt. Das Ethische der Erholung ist vielmehr Wiederherstellung des Geistes in seine uneingeschränkte Totalität, Abstreifen jedes einseitig Abspannenden und erfrischendes Vertiefen in die Integrität seines Wesens, ohne die Anstrengung des Denkens und des Willens, durch die Unmittelbarkeit des Gefühls. Hier daher begegnet uns als specifisch-ethische Erholung der Kunstgenuss, in jenem von uns nachgewiesenen universalen Sinne als unablässiger Austausch geistiger Stimmungen und Gefühlserregungen, sei es durch anmuthige Darbietung eines gehaltreichen Gemüthes, sei es in der concentrirten Form eigentlichen Kunstgenusses. Vorbildung dazu aber ist die ästhetische Cultur, indem sie von der bornirten Selbstsucht des Gefühles befreit und der immer universelleren Aneignung zubildet, die in der liebevollen Virtuosität der „schönen Sittlichkeit" ihre reifste Vollendung und ihren gesichertsten Ausdruck findet. (Vgl. §. 164, III. IV.)

Die ästhetische Cultur, wie die schöne Sittlichkeit, ist daher die Form, aber die höchste, absolute Form, in der jeder geistige Inhalt sich darstellen kann, und welche jede Gestalt der Gemeinschaft umfassen soll. Desswegen fällt ihre Betrachtung

hierher, an die Schwelle des Gebietes, wo wir die Gestalten der „humanen Gemeinschaft" zu erkennen haben, deren eigentliche Seele sie ist. Wie daher der Staat die äussere Bedingung, so ist die ästhetische Cultur innere Bedingung alles menschheitlichen Culturlebens, das Element der Schönheit am Gehalte des Sittlichen.

II. So bestimmt ästhetische Cultur mittelbar auch den Willen und das eigentliche Handeln; denn sie drückt beiden unwillkürlich das Gepräge des harmonischen Maasses auf, indem gelungene Aneignung der fremden Individualität dazu die Bedingung ist. Die Anerkennung der geistigen Selbstständigkeit und eigenthümlichen Ueberzeugung Anderer — „Toleranz" im weitesten und intensivsten Sinne — wird nunmehr allgemeine Lebens- und Wirkensbedingung, das sittlich-gemüthvolle Element, in welches alles Handeln und alle Wechselbeziehungen eingetaucht sind, wo jegliches Disharmonische, Herbe, Heftige, Gereizte verwischt ist und die Entschiedenheit der sittlichen Ueberzeugung mit der Anmuth und Gelindigkeit ihrer Durchführung sich vereinigt.

Dies erzeugt die höchste Gestalt der Sittlichkeit in äusserer Erscheinung, — „schöne Sittlichkeit" — indem diese ebenso sehr die freieste und beweglichste Kunst ausübt, im Urtheile wie in der praktischen Behandlung die fremden Individualitäten aufzufassen, als sie die Selbstsucht bändigen lehrt, um die eigene Individualität ihnen gegenüber in das rechte objective Maass zurücktreten zu lassen. Dies die Grundbedingung und das eigentlich Charakteristische jeder humanen Gemeinschaft; aber ihr Ausgangspunkt kann nur ästhetische Cultur sein, das stets bewährte Vermögen zu vielseitiger Aneignung fremder Gefühlsweisen.

Dies zugleich die *καλοκαγαθία*, die „attische Urbanität" der Alten, welche in der modernen Ethik fast ganz zurückgedrängt worden ist, eben weil diese in ihrem abstracten Tugend- und Pflichtbegriffe das Künstlerische, welches alles ethische Urtheilen und Handeln begleiten soll, nicht zu entdecken vermochte. Umgekehrt lässt sich kaum verkennen, dass jene antike Ur-

banität des rechten Gehaltes und darum auch der wahrhaften Innigkeit entbehrte, welche als „reine Menschenliebe“ am Kürzesten und Prägnantesten bezeichnet wird. Die Blüthen derselben konnte erst das Christenthum, als neues höheres Menschenbewusstsein, hervortreiben; und so ist auch eine humane Ethik erst von hier aus möglich.

Daher ist es höchst bezeichnend, dass gerade während der Kantischen Epoche, als der Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung in der Sittenlehre sich am Schärfsten befestigt hatte, von der Aesthetik aus, durch Schiller, die nothwendige Einigung beider angeregt wurde; und auch in neuester Zeit ist es wieder, in Weisse und Danzel, die Aesthetik gewesen, die auf die nahe Verwandtschaft des Schönen und des Sittlichen in ihrer tiefsten Lebenswurzel hingewiesen hat, und in den höchsten Formen beider auf ihre Wechseldurchdringung. Bekannt ist, dass Schiller den Grundcharakter der sittlich ästhetischen Erscheinung auf den Gegensatz von Anmuth und Würde zurückführte.*) Wir bekennen, dass wir selbst in diesem Gegensatze noch eine trennende, unwahre Abstraction finden, welche uns abhielt, in der vorherigen Entwicklung uns beider Bezeichnungen zu bedienen. Innere Würde soll der Anmuth einer „schönen Seele“ niemals gebrechen; sie ist das eigentlich Gehaltvolle derselben. Nach Anmuth, Milde, soll der sittlich Strebende ringen; sie ist keinesweges bloss etwas Instinctives, Angebornes. Erst die Vereinigung beider jedoch stellt die gelungene Tugendbildung dar. Sittliche Würde besitzt jeder von der sittlichen Idee in irgend einer Gestalt Ergriffene: sie kann nicht erworben werden als eine besondere Eigenschaft oder Zuthat. Sittliche Anmuth besitzt Keiner von Natur in vollendeter Weise: sie ist das stets Perfectible und im eigentlichen Sinne zu Erwerbende. Beide gehören daher nothwendig zusammen, und hier eben tritt das Vermittelnde der ästhetischen Cultur ein.

---

*) „So wie die Anmuth der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist die Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung“. Schiller „über Anmuth und Würde“: Werke in Einem Bande S. 1154.

III. Nur die Frage bleibt im gegenwärtigen Zusammenhange noch übrig: wie diese höchste Harmonie zwischen Sittlichkeit und ihrer Erscheinung bleibend zu erreichen sei, im Einzelnen, wie in der Gemeinschaft? Hier zeigt sich nun das relativ Unselbstständige, Formelle aller Kunstgemeinschaft als solcher (— nicht der Kunst in eigentlicher und strenger Bedeutung). Sie wird erzeugt und besteht in harmonischen Gefühlsanregungen, die zwar die erste Anknüpfung für die Gemeinschaft bilden, aber keinesweges den Gehalt und die eigentliche Substanz derselben. Vielmehr würde das absichtsvolle Verharrenlassen eines persönlichen Verhältnisses auf dem bloss ästhetischen oder Gefühlsstandpunkt des tiefern sittlichen Ernstes entbehren und jenen eigentlich selbstsüchtigen Verkehr erzeugen, jenes flüchtige Binden und Lösen des Umgangs, der nur die subjectiv gefällige Gefühlserregung sucht und sogleich abbricht, wo der Ernst des Verhältnisses Pflichten auferlegen zu wollen scheint. Hier schützt die ästhetische Form, die geistreiche Kunst vielseitigster Gefühlsaneignung nicht vor dem Umschlagen in's Böse, ja in's Hässliche, weil die ganze Gemeinschaft auf unwahrer, nur vorgeblicher Hingebung beruht, und so in Heuchelei und wahrhafte Lüge entarten muss, die auch der äusserlichen Anmuth, falls sie im Verkehre noch erhalten bleibt, nur das Gepräge des affectirt Verzerrten und Hässlichen aufdrücken können. Unsere conventionellen Höflichkeitsformen stehen auf dieser bedenklichen Gränze: so nicht minder der Hofton eines geselligen Umgangs, der mit tactvollem Ansichhalten den Schein liebevollen Sichhingebens an die fremde Individualität verbreitet, in Wahrheit aber auf Selbstsucht beruht. All dergleichen ist das leere Gerüste ästhetischer Cultur, aus welchem der sittliche Gehalt längst entwichen oder in das er nie eingetreten war. Wir könnten dies, mit Rücksicht auf die bisher fälschlich behauptete gegenseitige Selbstständigkeit von „Anmuth" und „Würde", — leere, formelle Anmuth nennen, Anmuth an und für sich ohne den innern Halt sittlicher Würde, die dann nicht mehr Anmuth wäre; woraus sich von Neuem ergiebt, dass Anmuth nur als ästhetischer Ausdruck der Würde sittlich sein könne, d. h. wirkliche Anmuth sei.

Jenen Gehalt für die ästhetische Form der Gemeinschaft zu suchen, müssen wir nun in die folgenden Gebiete eintreten, wo sich uns dieser bis zur Religion hinauf in fortschreitenden Steigerungen darbieten wird. Wir werden hierbei zunächst an das Erkennen verwiesen: — es bildet zur festen Einsicht über den Werth des sittlich zu Erstrebenden, wie über seine Mittel und Bedingungen; — Weltkunde im allerallgemeinsten Sinne. Es erzieht zum scharfen Urtheile über die Beschaffenheit der gegenüberstehenden Individualität, zur Menschenkentniss. Insofern und von dieser Seite ist das Erkennen nur noch von formellem vorbereitendem Werthe: es fällt, gleich der ästhetischen Cultur in ihrer universellen, nicht in ihrer specifischen Bedeutung, dem allgemeinen Culturprocesse zu (Ethik, §. 55, b. S. 220); im Besondern dann der eigentlichen Berufsbildung (§. 65, b. S. 265). Aber auch hier, wie in dem eigentlichen Kunstbestreben (§. 163, II.) wird sich, über jene bloss vorbereitende Stellung hinaus, der sittliche Selbstzweck des Erkennens ergeben, indem durch stets erweiterten Erkenntnissprocess innerhalb der Gemeinschaft das objective Reich der Wahrheit erbaut werden soll.

IV. Anders ist es mit der Kunst und ästhetischen Cultur in ihrem engern oder specifischen Sinne. Diese haben so wenig ihren Inhalt und Werth ausser sich, dass behauptet werden muss, die reine Darstellung des Schönen sei eigenthümliche Erweiterung der Idee der Menschheit, und so an sich selbst schon, in diesem reinen, objectiven Geiste aufgefasst, ein sittliches Vollbringen und Zweck an sich selbst.

Wie also dort — in den Gestaltungen der Geselligkeit — die ästhetische Cultur nur dadurch ethisirt werden kann, dass sie als Form, als Unselbstständiges, behandelt wird, um irgend einen weitern sittlichen Gehalt in sich aufzunehmen: so verhält es hier sich umgekehrt. Kunsterzeugung und Kunstneigung werden dadurch wahrhaft sittlich, dass Künstler wie Liebhaber in ihren Leistungen und Aneignungen sich jener absoluten Bedeutung des Schönen stets bewusst bleiben: mit Entselbstung von ihren subjectiven Anregungen und einer etwa in ihnen

sich regenden Kunsteitelkeit, vollen Ernstes dem Dienste des objectiv Schönen sich widmen. Dieser Act fortwährenden Sichemporläuterns aus den Schranken der Subjectivität zum Kunstideal ist hier das eigenthümlich sittliche Vollbringen, und sein Erzeugniss die wahrhaft „ästhetische Cultur“ in potenzirtem Sinne.

(Man hat neuerdings von der Nothwendigkeit gesprochen, das allgemeine Kunstleben aus seiner Verweltlichung zu retten durch Hervorrufen einer „christlichen Kunst“, und Jedermann weiss, wie dadurch, besonders in Malerei und Sculptur, eine sehr ausschliessende Kunstrichtung hervorgerufen worden. Dennoch, wenn man sich nicht mit Absicht zu verblenden sucht, muss man sagen: dass es keine specifisch christliche Kunst giebt, am Wenigsten eine solche, die durch ihren Stoff es würde. Die Kunst vermag so wenig, wie die Sittlichkeit, irgend einen Stoff auszuschliessen, einem andern den Vorzug zu geben: die wahre Bedeutung beider, der ächten Sittlichkeit wie Kunst, ist es eben, jene „Verweltlichung“ aufzuheben, jeden Stoff in seiner wahren, von jeder leidenschaftlichen Trübung oder Begierde gereinigten Gestalt künstlerisch der Anschauung darzubieten oder praktisch zum Gegenstande sittlicher Behandlung zu machen. In dieser Reinheit und Entsinnlichung liegt der sittlich-menschheitliche Werth aller Kunst, und ihr höchstes Ziel ist damit zugleich ausgesprochen: die ganze sinnliche Unmittelbarkeit, subjectiv durch unablässige Gefühlscultur — objectiv durch vollkommene künstlerische Grundtypen (vgl. §. 164, II.) — in die Welt des Idealen zu erheben. Die specifisch religiöse Stimmung aber hat kein anderes Ziel und keinen andern Gehalt; was ihr eigenthümlich, besteht in der wesentlichen Erhebung des Gemüths zum gemeinsamen Ursprunge aller Ideen und zum Offenbarer derselben in uns. Der Künstler, wenn er vollendeter Mensch sein will, kann es nur dadurch, dass er festbegründet im religiösen Bewusstsein wurzelt; ebenso wird der erhebende Ernst dieser Stimmung im innern Adel seiner Werke sich ausprägen. Aber einen ausschliessenden Stoff für seine Kunst wird er dadurch nicht gewinnen. Mit Einem Worte: „Christlichkeit“ der Kunst und des Kunststrebens kann

nur bedeuten: Wahrheit und künstlerische Gewissenhaftigkeit in derselben.)

V. Jene ästhetische Cultur im eben bezeichneten Sinne kann jedoch nur Werk ausgebildeter Kunstgemeinschaft sein. Dies erzeugt eine Reihe von Formen derselben, welche, bei unerschöpflichem Reichthum an innerm Gehalte, dennoch durch einfach fassliche Begriffe sich unterscheiden lassen.

a) Zunächst erzeugt jenes Streben ein Band der Gemeinschaft zwischen den verwandten Künstlern selbst. Hier ist es Aufgabe jedes Künstlers durch treues Halten an der Kunstüberlieferung und durch fortdauernden Wechselaustausch mit den Kunstgenossen, technisch und geistig, zunächst auf der Kunsthöhe seiner Zeit zu stehen, sodann aber auch, falls es ihm möglich, durch Erfindung eines neuen Kunststils den bisherigen Geschmack zu erweitern und zu vertiefen, das Ideal von neuen Seiten darzustellen. Das eigentliche Lehren der Kunst ist dabei nicht ausgeschlossen, aber nicht allein gemeint; denn jede künstlerische Darstellung ist zugleich indirectes Lehren, für das nachgeborne Geschlecht künftiger Künstler, wie für die gesammte Gegenwart der Kunstgemeinschaft. — Durch solche specifisch neue Kunstleistung ist nun die Idee der Menschheit auf eigenthümliche Weise erweitert worden; sie steht reicher da um den Theil am Geiste, welchen der künstlerische Genius an das Licht gefördert, wodurch er recht eigentlich die Menschheit über ihre bisherigen Gränzen hinausrückt.

b) Das zweite Band der Gemeinschaft bildet sich von selbst zwischen der Kunst und dem Kunstliebhaber. Keine gelungene, die Idee des Schönen wahrhaft darstellende Kunstleistung, welche nicht eben darum von verwandten Individualitäten angeeignet würde, sollte dies auch erst lange nach dem ersten Hervortreten des Kunstwerks geschehen, indem jeder neue Kunststil zugleich etwas wahrhaft Prophetisches hat und sein Publicum erst sich erziehen muss. Gleichwie Shakespeare's welthistorischer Genius erst jetzt eigentlich verstanden wird, und zwar von den Deutschen, nicht den Engländern: so darf vielleicht behauptet werden, dass wir die griechische Tragödie und

Komödie von unserm erweiterten culturhistorischen und ästhetischen Standpunkte weit tiefer zu würdigen vermögen, als es die Alten selber im Stande waren, wenn wir nach einem der Grössten unter ihnen, nach Aristoteles, und seiner Auffassung urtheilen dürfen.

Der Aneignungsprocess, der diese Art von Kunstgemeinschaft erzeugt, kann jedoch nur vom Kunstliebhaber ausgehen, nicht vom Künstler. Dieser giebt, stolz-bescheiden und keusch, sein Kunstwerk der allgemeinen Aneignung hin und hat der Empfänglichen zu warten, die jetzt noch oft genug gar nicht auf ihn treffen; denn Nichts ist einseitiger, in seiner Aneignungskraft beschränkter und in seinem Geschmacke unsicherer, als die gegenwärtig verbreitete ästhetische Cultur.

c. Hier muss daher die allgemeine Culturgemeinschaft, deren Träger der Staat, vermittelnd dazwischentreten. Es ist die Pflicht des Staates, die äussere Pflege der Kunst im weitesten Sinne zu übernehmen. Theils durch den materiellen Schutz, den er den Künstlern und Kunstschulen gewährt, theils durch Errichtung von öffentlichen Kunstinstituten, welche die umfassende Bestimmung haben, den Kunstsinn im Volke nicht nur zu bewahren, sondern zugleich stets höher zu steigern und zu erweitern. Allen zugängliche Kunstdenkmale, künstlerischer Schmuck der Städte und öffentlichen Orte durch edle Architektur; Kunstsammlungen dem Volke unentgeldlich geöffnet; wiederkehrende Kunstausstellungen; eine Nationalschaubühne, welche dann eine der bildendsten und tiefgreifendsten Kunstanstalten werden könnte, wenn in ihr, wie in einem Pantheon dramatischer Poesie, alle Meisterwerke derselben, ohne überladenen Prunk, nur der Wirkung ihres Geistes vertrauend, an den Zuschauern vorübergeführt würden; öffentliche Musik- und Gesangfeste, welche darum von der edelsten Kunstwirkung sind, weil sie am Geeignetsten den blossen Kunstliebhaber zum Mitwirkenden erheben; — alles Dies und vieles Andere, was in dieser Reihe noch weiter ausgebildet werden kann, fällt der Sorge des Staates, oder, was für uns dasselbe, der Pflege freier Genossenschaften zu (vgl. §. 157, II. bb.). Aber auch die Verbindung der Kunst,

namentlich der gemütherregendsten, der Musik, mit dem religiösen Cultus, gehört zur eigentlichen Kunstpflege und ist eine der wichtigsten Seiten in Ausbildung der ästhetischen Cultur. Die religiöse Kunst bleibt die höchste Blüthe alles Kunstbestrebens; aber nicht in dem Sinne, wie wenn sie an sich wahrer oder eigentlicher Kunst wäre, als alle übrigen „weltlichen“ Richtungen derselben. — Endlich fällt auch der Sorge des Staates für die Kunst Alles anheim, was wir (§. 157, cc.) über die „ästhetische Culturpolicei“ und ihre vorbauenden Wirkungen sagten. Der Staat hat dann um so mehr ein Recht sie zu üben, wenn er zugleich in positiver Weise für Förderung ächter Kunst thätig ist.

B. Die Erkenntnissgemeinschaft.

§. 166.

1. Die Universalität und die individuelle Naturform des Erkennens.

Durch receptive Wahrnehmung und frei verarbeitendes Denken eignet das Bewusstsein sich unablässig den objectiven Inhalt der Dinge an, erforscht das Wesen und den Grund derselben und erkennt so ihre „Wahrheit“. Diese ist objectiv die allgemeine, subjectiv die gemeingültige für alle erkennenden Geister. Das Kennzeichen von der erreichten Wahrheit ist daher objectiv die Evidenz, subjectiv das Gefühl der Ueberzeugung. Durch sie giebt der in die Individualität der Erkennenden eintretende *κοινὸς λόγος* Kunde von sich selbst. Die Ueberzeugung ist hier daher das Gemeinschaftstiftende und zugleich das innere Zeugniss jedes gelungenen Erkenntnissactes, der, wiewohl zuerst im individuellen Geiste vollzogen, dennoch zugleich für alle und im Namen aller vollzogen ist. Die Individualität des Erkennenden ist hier daher nur das Accidentelle, Mitbestimmende, keinesweges der wesentliche Ausgangspunkt, wie er es im ästhetischen Gefühlsleben und in der Kunstproduction war (§. 163, I. II.). Dennoch ist eine genaue Analogie zwischen beiden Arten geistiger Production nicht zu ver-

kennen: die theoretische Ueberzeugung entspricht dem durch das Kunstwerk hervorgebrachten Wohlgefallen, und trägt auch eine eigenthümliche Art der Begeisterung an sich: die Liebe zur Forschung, die Freude an der Wahrheit fachen sich stets aus sich selber an und erweisen sich dadurch als ein rein Ideales, über die Einzelsubjectivität Hinausliegendes, als Zweck an sich selbst. Desshalb ist auch im Erkenntnissprocesse die Mittheilung etwas ebenso Accidentelles, erst Dazutretendes, wie bei der ästhetischen Kunsterzeugung. Das Erste und Wesentliche ist die eigene innere That des Erkennens, welche, wie es wenigstens zunächst scheint, aller Gemeinschaft zu entbehren vermöchte.

Aber der Bereich individueller Wahrnehmung ist nothwendig begränzt, ebenso die Prämissen eines isolirten Denkens bleiben eingeschränkt durch alle Bedingungen individueller Vorbildung. Jenes verschlossene, absolut einsame Wissen ist daher auch seinem Inhalte nach das vereinzelte, ungeprüfte, mit den Schranken der individuellen Aneignung behaftete. So entspricht es seinem Begriffe noch nicht vollständig, wahr, d. h. allgemein und gemeingültig zu sein. Um dieser Prüfung, Erweiterung und Selbstberichtigung theilhaft zu werden, muss es der Gemeinschaft hingegeben und durch wechselseitige Mittheilung erwahrt werden. Es versteht sich von selbst, dass wie in der Kunstgemeinschaft „Ton“ und „Geberde“ als gemeinsames Mittheilungsgebiet sich erwiesen (§. 163, III.), so hier der articulirte Ton oder die Sprache es sei, und zwar in weitestem Sinne, von dem kürzesten kundmachenden Ausrufe an bis zu dem ausgeführtesten Vortrage eines wissenschaftlichen Lehrwerks.

I. Hierdurch scheidet sich ganz von selbst das universelle Element von der individualisirenden Naturform im Erkenntnissprocesse. Jenes ist die Allen gemeinsame Welt der objectiven Wahrheit und Erkenntniss: das Dasein oder Offenbartsein des göttlichen Verstandes (λόγος) im Universum der endlichen Dinge und Geister. Denn es ist nicht genug daran zu erinnern, dass der Erkenntnissprocess in uns keinesweges ein originaler oder primitiver der Einzelpersönlichkeit sei, der mit eignen Mitteln und aus bloss menschlichen

Kräften zu Stande gebracht werden könne, wie ein verstockter Empirismus und einseitiger Subjectivismus hartnäckig dies wähnen; — sondern es ist ein Nacherkennen und Nachdenken der ursprünglichen Gedanken Gottes, in dessen Geist zu stehen wir eben dadurch überführt werden, weil wir zu erkennen vermögen. Es ergiebt sich das Gleiche, wie bei der Kunstproduction: nur vom Theismus aus ist eine vollständige Erklärung des menschlichen Erkenntnissprocesses möglich.

II. Diesem gegenüber ist nun das individualisirende Element zu allernächst die Sprache; denn im Innern des Geites wie in der Gedankenmittheilung wird nur sprechend erkannt und gedacht. Die Sprache, als die unmittelbarste Selbstobjectivirung der Vernunft, ist aber durchaus an bestimmte Naturbedingungen gebunden und bleibt so eine der Unwillkürlichkeit anheimfallende Voraussetzung für den Erkenntniss- und Mittheilungsprocess des Einzelnen. Dieser findet seine Sprache vor, wächst mit seiner Bildung in sie hinein, und ist so der ganzen Eigenthümlichkeit derselben, ihren Nachtheilen oder Vorzügen, unwillkürlich verhaftet, über welche Unfreiheit er sich erst durch lange Selbstbildung zu erheben vermag. Aber auch der gesammte Geistesertrag eines Volkes oder einer Culturepoche existirt nur in ihrer Sprache, begünstigt oder gehemmt durch ihren Reichthum oder ihre Armuth, immer aber an ihre Naturform gebunden, indem es auch dem schärfsten Denker und dem tiefsten Empfinder nicht möglich ist, den gegebenen individuellen Sprachtypus in der Gedankendarstellung völlig abzustreifen. Darin beruht, wie schon Schleiermacher gezeigt hat, die universale Bedeutung der Philologie, welche, als „allgemeine Sprachwissenschaft" behandelt, neben der Philosophie eine der Grundwissenschaften werden muss, indem sie an jeder Sprache das Verhältniss zu zeigen hat, in welchem sich das individualisirende Element derselben dem allgemeinen, durch die ganze Menschheit und Geisterwelt hindurchgehenden Denken angebildet hat. Darin liegt ferner auch das allgemein Bildende (Ethische) eines Studiums fremder Sprachen: es lehrt uns den Gedanken abzulösen von dem unwillkürlich individualisirenden Ausdrucke

den er in der eignen Sprache immer für uns behält, und ihn als einen mannigfach gestaltbaren, im verschiedensten Sprachidiome auszudrückenden, zu völlig freiem Besitz zu erheben. Nur derjenige hat die erste und hartnäckigste Naturform des Erkenntniss- und Mittheilungsprocesses überwunden, der an dem Studium der eignen oder fremden Sprache gelernt hat, dies Darstellungsmittel frei und eigenthümlich schöpferisch zu behandeln, der Sprachkünstler geworden ist in wahrem oder ethischem Sinne. Nur dann denkt eigentlich er, nicht bloss seine Sprache in ihm; nur dann theilt er im Worte seinen Gedanken mit, nicht bloss ein vor ihm fertig Gedachtes, dessen Inhalt er vielleicht selber nicht völlig durchdrungen hat.

III. Die Universalität des Erkennens ist aber ebenso durch die Unendlichkeit seines Inhalts gesetzt. Das Reich des Wahren, der „Dinge an sich", soll ebenso dem menschlichen Geiste erobert und der allgemeinen Aneignung gewonnen werden, Alles soll nicht bloss nach seinem flüchtig vergänglichen Scheine und in seiner zusammenhanglosen Vereinzelung, sondern in seiner innerlich bestandhaltenden Ewigkeit und seinen ebenso ewigen Beziehungen zum Universum erkannt werden, wie es sich als das Ziel aller Kunsterzeugung und Kunstgemeinschaft erwies, Jegliches in die freie Form der Schönheit erhoben zu erblicken. Ja Beides — das Wahre und das Schöne — sind nur die ergänzenden Kehrseiten Eines und desselben, des Wesens oder der „Idee" der Dinge, dort in die unsinnliche Gestalt des Begriffes erhoben und durch das entfaltete Urtheil und den vermittelnden Schluss zum ganzen Inhalt seiner Wahrheit entwickelt: — hier in dem sinnlich geistigen Bilde des Kunstwerks für die Anschauung fixirt. Wie nur hier, in diesem Reiche des Geistes (des göttlichen wie des menschlichen), die Dinge wahrhaft sind: so ist es auch die einzig menschenwürdige Form sie aufzufassen.

Somit bleibt der Erkenntnissprocess der „Wissenschaft", wie die Kunsterzeugung, eine wahrhaft gemeinsame Aufgabe und That der „Menschheit." Indem diese überall und in jeglicher Hinsicht über die bloss instinctive Naturform sich erheben

und die Gestalt des „Charakters" annehmen, im freibewussten Geiste leben soll (Ethik §. 30, IV. S. 122): ist auch das Reich des Wahren, wie das der Schönheit, ihre eigentlich Heimath, sowie der Besitz und Genuss der Wahrheit unentbehrliches Bestandtheil zur Erreichung des „höchsten Gutes", der innern Vollkommenheit und Glückseligkeit ist. Denn nicht nur gilt, was Spinosa behauptet, dass die Dinge in ihrer Ewigkeit und Nothwendigkeit schauen, den Menschen von den „Affecten" reinigt, selbstische Wünsche und täuschende Leidenschaften vergessen lässt: weit mehr noch ist das wahre Erkennen eine Vorstufe der Religion, ja eine bestimmte Form des religiösen Bewusstseins. Indem es nämlich sich selber bis auf die tiefste Wurzel durchsichtig, d. h. speculativ geworden ist (womit wir übrigens kein bestimmtes System, sondern das nothwendige und allgemeine Ziel aller Philosophie bezeichnen): muss es des Doppelten gewiss werden, dass es nur vermöge seiner Immanenz im göttlichen Geiste überhaupt erkennen kann, und dass, was es erkennt als das Wahre in den Dingen, nur die dem Endlichen eingeschaffenen Gedanken Gottes sein können.

IV. Dieser Universalität des Erkennens gegenüber besteht nun die höchste und berechtigte individuelle Naturform in der angebornen intellectuellen Anlage des Genius, in der eigenthümlichen Richtung des Forschungstriebes, welche abermals eine feste Analogie mit der ästhetischen Individualität darbietet (§. 163, IV.). Bis auf die intellectuelle und ästhetische Receptivität des Sinnes herab lässt sich diese Analogie verfolgen. Wie der Maler des angebornen Sinnes bedarf für die Eigenthümlichkeit der Farbe, der Bildhauer des Formensinnes: ebenso zeigt sich im Talente des Naturforschers eine individuelle Receptivität für die Eigenthümlichkeiten gewisser Naturgegenstände, der Pflanzen-, der Thiergestalt, der charakteristischen Formen der Minerale oder Gebirgszüge. Ja er bewährt oft eine an Sympathie gränzende Neigung zu dem eigenthümlichen Geiste, der in den einzelnen Naturreichen herrscht. Indem jene Neigung bis in die innersten Fasern seines Gemüthslebens zurückgreift, verräth sie die deutlichste Analogie mit der Kunstanlage, ja sie kann sich sogar bis

zu einer untergeordneten Art von Kunstproduction steigern, indem die Technik charakterischer Naturnachahmung an das eigentliche Kunstwerk streift.

Und so sind wir von Neuem zur Stelle, wo ein ethischer Process ergänzender Ausgleichung beginnt: hier ist es der vom Wissen und Lernen.

§. 167.

2. Der Gegensatz und die ergänzende Ausgleichung von Wissenden und Lernenden.

Jeder ist in irgend einem Grade ein geborener Forscher, wie er geborener Künstler ist (vgl. §. 164); d. h. sein theoretischer Aneignungstrieb ist mehr auf die eine Classe von Objecten gerichtet, als auf die andere. Daher gelingt auch sein Forschen mehr in der einen Richtung, als in allen übrigen. So ist jedem Forschen und — da alles eigentliche Wissen nicht auf blosser Receptivität, sondern in irgend einem Grade auf Erforschung beruht — auch allem Wissen eine nothwendige Einseitigkeit aufgeprägt, in der jedoch gerade seine relative Vollkommenheit liegt, ja die durch beharrliche Ausbildung bis zur Virtuosität gesteigert werden kann, ohne dass auch diese darum weniger der ergänzenden Ausgleichung mit anderm Wissen und Leisten bedürfte. So gilt in höchster Allgemeinheit der Satz: dass alles Wissen nur in dem Grade wahrhaftes Wissen sei, als das vorausgehende Forschen der Controle der Gemeinschaft sich unterworfen habe. Und dies bedeutet endlich: Alles Wissen ist nur in dem Grade wahrhaftes Wissen, als es sittlich ist, d. h. hervorgegangen aus der Entselbstung, welche sich lernend der Gemeinschaft der Wissenden hingiebt, oder die in sich den abstracten Gegensatz des Wissens und Lernens stets flüssig erhält.

Dies gilt in zweierlei Richtung: in Bezug auf den Charakter des Wissenden, und auf den Inhalt des Wissens.

I. Der Forschende kann die Wahrheit nur aus dem individuellen Standpunkte seiner geistigen Anlage und seiner Bildung

sich aneignen. Zwar sucht er seine Erkenntniss unablässig dem objectiven Wesen des Gegenstandes adäquat zu machen; aber in sich selbst hat er keine vollständige Controle dafür; denn die Evidenz, die ihn ergreift, die Ueberzeugung, welche er sich erringt, hindern nicht, dass den Kern der objectiven Wahrheit, auf welcher jene beruhen, nicht individuelle Beimischungen des Irrthums umgeben und verunzieren können. Jene Controle und volle Selbstgewissheit kann er nur finden in der Mittheilung an Andere und in dem Wechselaustausch ihrer Ueberzeugungen. Wollte er dieser überhaupt sich entziehen, oder auch nur ihrer einzelnen Einwirkung sich verschliessen: so wäre dies theoretische Selbstsucht, die Grundform des Bösen im Erkenntnissprocesse, deren tausendfältig hervortretende Erscheinungen von der einfachen „Rechthaberei" bis zu völliger Verfälschung und „Veruntreuung" der Wahrheit sich steigern kann. So ist Mittheilung seiner Erkenntniss, um sie lernend der Controle der Mitwissenden zu unterwerfen, nicht nur ein im Erkenntnissprocesse nothwendig Gefordertes, sondern ein Act sittlicher Selbstentäusserung von Seite jedes Forschenden, durch welchen selbst seine theoretische That erst vollendet wird. Wie das ächte Wissen die Gesinnung entselbstet, über die Eitelkeit subjectiver Einbildungen erhebt: so ist es zugleich umgekehrt Resultat sittlicher Gesinnung. Nur der Forschende erzeugt ein ächtes Wissen, welcher im Dienste der Wahrheit zu stehen das Bewusstsein hat und so stets der Ergänzung und Berichtigung durch das Wissen Anderer offen steht.

II. Hieraus entsteht eine sittliche Wissensgemeinschaft, welche auf wechselseitiger Ergänzung sich unähnlicher theoretischer Individualitäten beruht — während bei der Gefühls- und Kunstgemeinschaft umgekehrt die ähnlichen Individualitäten sich anziehen. Diese Gemeinschaft, den Unterschied des Lehrens und Lernens stets setzend, aber auch stets ausgleichend, soll unablässig unserm Urtheilen und Handeln zur Seite gehen; — auch dem letztern, indem doch nur nach dem Urtheile richtig gehandelt werden kann. Es ist dies, was man Austausch der Erfahrungen, Mittheilung der Lebensansichten, Ausgleichung der Ueber-

zeugungen in weitestem Sinne und in allen Gebieten des Lebens nennen kann. Ein solcher steter Wechselverkehr ist nicht nur höchster geistiger Genuss und Bildung, sondern auch Pflicht und sittliche Grundlage jeglicher Gemeinschaft. Er vermag daher ebenso universell in alle andern Verhältnisse derselben einzugehen, wie der Austausch der Gefühlserregungen im universellen Kunstleben dies kann oder soll. Aber auch diese Richtungen schliessen sich nicht aus oder sind unverträglich mit einander; vielmehr hat sich gezeigt (§. 165, II. III.), dass die ästhetische Cultur nur die Form, aber die absolute Form sei, in der jeder geistige Gehalt sich darstellen kann. Und so soll beiderlei Gemeinschaft, die des Wissens und der Kunst, jederzeit sich ergänzen, oder noch eigentlicher völlig sich decken, so dass kein Austausch des Gefühles völlig inhaltsleer, wo er dann zur spielenden Tändelei herabsänke, keine Mittheilung des Wissens völlig gefühlsarm, — wo sie dann zur bloss chronikmässigen Notiz würde — gefunden werden darf, wenn der Verkehr ein sittlicher sein soll. Und dies gilt gleicher Weise vom persönlichen, wie vom schriftstellerischen Verkehr.

Und so hat die Wissensmittheilung einen ebenso universellen Charakter, wie die Kunstgemeinschaft: sie geht gleich dieser ebenso in die gebundenste Form der Geselligkeit, in Ehe und Familie ein, wie in die freieste der Freundschaft. Aber auch die eigentliche Geselligkeit kann nur auf den Austausch des Wissens oder des Kunstgefühles gerichtet sein, vorschlagend entweder auf das Eine oder das Andere; niemals jedoch so, dass beide in wahren Gegensatz mit einander träten.

III. Aber zugleich ist der Inhalt und Umfang des Erkennbaren ein schlechthin unendlicher. Das Reich der Wahrheit, wie es in der Wissenschaft sich darstellen soll, ist, gleich dem der Kunst, eine unendliche Aufgabe. Dadurch ist eine andere — feste — Form der Erkenntnissgemeinschaft gesetzt, welche man die wissenschaftliche nennen kann. Die Wissenschaft ist nur Eine, wie das System des Universums und der aus ihm darzustellenden Wahrheit; aber sie gliedert sich, jenem gemäss, als geistig organische Einheit, in die Mannigfaltig-

keit einzelner Wissenschaften und wissenschaftlicher Richtungen, aus deren wechselseitiger Ergänzung jene allmählig erwächst.

Hiernach bestimmt sich das Sittliche jeder wissenschaftlichen Gemeinschaft.

a. Das Talent, der Genius des Einzelnen, kann nur eine bestimmte, ihm angemessene Sphäre im allgemeinen Gebiete der Wissenschaft ergreifen. Er muss in dieser Entscheidung, wie der producirende Künstler, ausschliessend, einseitig sein. Das Sittliche dieses ersten, grundlegenden Verhältnisses zur Wissenschaft besteht in der richtigen, gewissenhaften Wahl des innerlich ihm Beschiedenen. Hier wird er jedoch durch seine ganze vorausgehende Erziehung, durch Rath, Beispiel, lockende Vorbilder auf's Mannigfachste geleitet, nicht selten auch verleitet. Und hier ist es die wichtige Aufgabe eines künftigen Staatserziehungswesens, die Möglichkeit solcher verhängnissvollen Missgriffe immer zu vermindern.

Ist jedoch die Wahl entschieden, der Bildungsgang angetreten: so bleibt es das Sittliche dieses Verhältnisses, als Wissender und Lehrender stets der Gemeinschaft offen, zugleich der Lernende zu bleiben. Er weiss sich nur als Glied des allgemeinen Wissenschaftsbundes berechtigt und eigene Bedeutung tragend.

b. Sein Talent treibt ihn sodann, seine Wisssenschaft auf eigenthümliche Weise, entweder mit dem Verwalten des Stofflichen, der Erfahrung, oder der Reflexion, des Begriffes, zu behandeln: mit Neigung zu peripherischer oder zu centraler Forschung. Hier wird es das Sittliche des Verhältnisses, nicht in einseitiger Vorliebe für seine Behandlung zu verharren. Damit ist er auf die nähere ergänzende Gemeinschaft angewiesen, indem die doppelte Behandlungsweise stets sich ausgleichen muss: sonst wird jene kritik- und principienloser Empirismus, diese ein abstracter, zuletzt in Willkürlichkeiten überschlagender Begriffsschematismus.

c. Endlich muss auch das Maass des Talentes und der wissenschaftlichen Schöpferkraft verschieden sein bei Verschiede-

nen: der Eine erhebt sich zu originaler Auffassung und Behandlung seiner Wissenschaft: er ist productiv, entdeckend in irgend einem Grade. Der Andere verhält sich reproductiv, die Entdeckungen verarbeitend und anwendend, oder die Höhe der neuen Gesichtspunkte durch populäre Vermittlung der bisherigen Auffassung annähernd. Dies ist innerhalb des Wissenschaftsbundes die engste ergänzende Gemeinschaft, die zwischen Meistern und Anhängern, Schulestiftenden und weitern Verarbeitern des Entdeckten u. s. w. besteht, welches Verhältniss übrigens niemals einen schroffen Gegensatz zwischen den Geistern bildet, sondern in unendlichen Uebergängen und Steigerungen sie zu einander überleitet. Das Sittliche in diesem Verhältnisse ist die Einsicht, dass beide zusammengehören, wie in der Kunstgemeinschaft der Kunstmeister und Nachahmer, dass aber in dem rechten, wechselseitig sich aufschliessenden Verkehre der Unterschied mehr und mehr sich aufhebe. Auch der originalste Geist lernt an der unablässigen Mittheilung und dem rückwirkenden Eindruck auf die Andern immer besser sich selbst verstehen und die ihm eigenthümlichen Schranken erkennen.

Aus diesem Verkehre und dem daraus erarbeiteten Gemeinbesitz entsteht nun die wissenschaftliche Litteratur eines Volkes, eines Zeitalters, endlich, je mehr sich das Wissen zu grossen Gesammtergebnissen concentrirt, der ganzen Menschheit. Hier tritt das individualisirende Element am Meisten zurück und wird von immer schwächeren Einfluss: der *κοινὸς λόγος* im Menschengeschlechte überwindet immer mehr jene Schranken, indem er das Trennende der Sprachen, das Absondernde der Volks-, Standes-, Glaubens-Vorurtheile allmählig auflöst und eine Harmonie des Erkennens erzeugt, in welcher die „Menschheit" zum ersten Male ihrer selbst, als eines einigen und ganzen Geistergeschlechtes, inne wird. Dies ist der tiefste ethische Sinn aller Erkenntnissgemeinschaft, dass sie ganz von selbst das Zufällige und Eitle particularer „Meinung" abstreift und versenkt in den allgemeinen Geist der Wahrheit.

IV. Es hat sich ergeben, dass alles Wissen nur durch Mittheilung sittlich werde. Diese Mittheilung kann nur von zwie-

facher Art sein: — theils zwischen Wissenden und Wissenden, erzeugend den Verkehr unter den Gelehrten, theils zwischen Wissenden und Nichtwissenden, den Verkehr zwischen Lehrern und Lernenden hervorbringend. Dass dieser Gegensatz übrigens in seiner tiefsten Bedeutung kein absoluter, sondern ein flüssiger sei, dass es schlechthin keinen Wissenden gebe, der nicht in anderer Hinsicht sich als Lernenden zu bekennen habe, und umgekehrt; dies ist schon im Vorigen festgestellt, kommt aber hier nicht in Betracht, weil der Gegensatz als ein relativer dennoch besteht und eigenthümliche Verhältnisse der Gemeinschaft hervorbringt: — jener das Verhältniss von Schriftsteller und Leser, dieser das von Lehrer und Schüler.

a. Die schriftstellerische Thätigkeit ist um so sittlicher, je mehr sie in der bestimmten Sphäre ihrer wissenschaftlichen Aufgabe die Idee der Ergänzung durchführt: einestheils sorgsam anknüpfend an die vorhergehenden Leistungen und das Gesammtresultat derselben in sich aufnehmend — so dass sie das schon Geleistete nicht noch einmal thut (eine verbreitete Unsitte oder Sorglosigkeit unseres gewöhnlichen Schriftstellerwesens!); — anderntheils ebenso sorgfältig die wissenschaftliche Continuität bewahrend und gerade auf die Aufgaben eingehend, welche jetzt an der Tagesordnung sind, und deren Lösung der bisherige Zusammenhang theils fordert, theils möglich macht, — statt auf Gedankenabenteuer auszugehen und in wilde Absprünge sich zu verlieren, was wir als den zweiten Erbfehler unseres Litteraturwesens bezeichnen können: — während man bekennen muss, dass der gänzliche Mangel jener sittlichen Selbstprüfung und Strenge in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Litteratur eine Anarchie herbeigeführt habe, welcher die wissenschaftliche Kritik, die gerade jenen doppelten Gesichtspunkt überwachen sollte, bisher kein Ende machen konnte, weil sie grossentheils sich selber mitschuldig weiss.

Die Tugend des Lesens in diesem Sinne ist gleichfalls eine unendlich perfectible und schwierige. Es gilt dabei sich nicht bloss receptiv und empfänglich zu verhalten, sondern wenn das Lesen ein dem Werke ebenbürtiges, wahrhaft beurtheilendes

sein soll, es in seiner ganzen Individualität zu durchdringen und dadurch den gehörigen Platz ihm anzuweisen im bestimmten Umkreise der ihm verwandten Litteratur, — sei es auch, dass dem Leser dadurch stellenweise vielleicht angemuthet werde, den Verfasser besser zu verstehen, als er sich selber verstand.

b. Jedes *Lehren* sodann ist desto sittlicher, je mehr es die allgemeine Mittheilung dem individuellen Verhältnisse des Lernenden anpasst, sein specifisches Bedürfniss ergänzt. Dadurch wird das Lehren eine *sittlich künstlerische That*, selbstaufopfernde Ergänzung des Niedern, Schwächern, um ganz seinem Geistesumfang sich anzupassen. Jedes *Lernen* ist desto sittlicher, je kräftiger und selbstständiger es das Mitgetheilte sich aneignet, d. h. je mehr es bemüht ist, das Individuelle des Verhältnisses in's Allgemeine zurückzusteigern, was ebenso sittliche Demuth, wie selbstthätige Kraft in sich schliesst.

Auf jenem doppelten Gesichtspunkte beruht daher auch der Charakter der unterschiedenen Unterrichtsmethoden: der akademische Unterricht ist der objectivste, allgemeinste, weil auf die selbstständigste Aneignung zu rechnen ist: er gränzt zu allernächst an das Verhältniss von Schriftsteller und Leser; — woraus jedoch alles Ernstes zu folgern wäre, dass er, um eigenthümlichen Werth zu behalten, eine *andere* Form, als die bisherige annehmen müsse. Der Volksunterricht sollte der individualisirendste, künstlerischste sein, weil hier die Aneignung die schwächste ist; — was leider in der Praxis bisher am Wenigsten hat ausgeführt werden können.

c. Endlich ist aber auch der Gegensatz von „Schriftsteller" und „Leser", von „Lehrer" und „Schüler", kein unbedingter und definitiver: er soll immer mehr aufgehoben und vermindert werden, und dies ist eigentlich das *gemeinsame Ziel*, das durch alle jene vorbereitenden Stufen und Gegensätze verfolgt wird, *jede Wahrheit zum Gemeingute Aller, zum Resultate menschheitlicher Cultur zu machen.*

Im Allgemeinen gilt daher der wichtige Satz: dass jede Wissenschaft nur *insofern* und *in dem Maasse* in den ethischen Process der Menschheit eingreift, *als sie die esoterischen*

Schranken der Schule verlässt und der Gesammtcultur zu Gute kommt. Auf jede Wahrheit hat die Menschheit ein Recht: denn jede stellt ein an sich Ewiges dar. Diejenigen Wahrheiten, von denen dies nicht gilt, die sterblicher Natur sind, sollen durch den fortgesetzten Erkenntnissprocess eben ausgemerzt, oder, sofern sie bloss nützliche, dem besondern Fache überlassen werden.

Wenn die Wissenden daher ihre Untersuchungen einem immer grössern Umkreise der Lernenden entgegenbringen sollen: so hat jeder Culturfähige seinerseits das Gebiet seiner Aneignungsfähigkeit stets zu erweitern. Und so kommen beide in einer gemeinsamen Mittelhöhe zusammen, deren Inhalt wir als den Ertrag der Erkenntnissgemeinschaft in einem Volke oder Zeitalter bezeichnen können. Ein Minimum derselben, ein Schatz gemeinschaftlicher Erfahrung, über welche Einverständniss herrscht, ist jedoch in jedem Volke,bis in seine ärmsten Culturanfänge herab, vorhanden. Sonst wäre gar keine Verständigung durch „Sprache" möglich, welche eben die unmittelbarste Objectivirung eines gemeinsamen Erfahrungsschatzes im Volke ist. Dieser Naturanfang ist aber zugleich das unendlich Perfectible, intensiv und extensiv. Die jedesmal erreichte Stufe spricht sich in der „intellectuellen Cultur" eines Volkes oder eines Zeitalters aus.

§. 168.
3. Die intellectuelle Cultur.

Auch dieser Begriff erhält bei uns, wie jener der ästhetischen Cultur (§. 165.), eine umfassendere Bedeutung und einen allgemeinern Werth, als welchen man gemeinhin ihm zuzugestehen geneigt ist. Er ist nicht bloss gerichtet auf den thatsächlichen Besitz irgend einer Wahrheit, sondern auf die Art, wie sie besessen wird; nicht bloss auf das Wissen, sondern auf das Vermögen und die Klarheit des Wissens. Erst dadurch erhält die intellectuelle Cultur ihren universellen Charakter und ihre entscheidende sittliche Bedeutung. Wie wir die ästhetische Cultur als die universelle Seele aller humanen Gemeinschaft bezeichnen

konnten (§. 165, II.): so giebt die intellectuelle ihr den Geist, die eigentliche Stärke der Ueberzeugung, welche die befestigende Grundlage aller Gemeinschaft sein soll. Wie ferner das höchste Resultat ästhetischer Bildung jene maassvolle Milde des Urtheils und Handelns erzeugt, die wir „schöne Sittlichkeit" nannten: so die intellectuelle Bildung die besonnene Festigkeit, das *nil admirari*, die gesicherte Weltkunde und Menschenkenntniss, die, einer klarbeherrschenden Leuchte gleich, allen unsern humanen Verhältnissen gegenwärtig bleiben soll. Was den intellectuell Gebildeten specifisch scheidet vom Ungebildeten: ist eben, dass er allein wahrhaft auf der „Stufe des Charakters" steht (Ethik §. 30. S. 118 f.), klarbewusst ist der „Gründe" seines Handelns. Intellectuelle Cultur im weitesten Sinne heisst daher die unerschütterliche Ruhe und Selbstgewissheit der Ueberzeugung, mit der man die allgemeinen Prämissen seines Urtheils und seines Handelns kennt, und so das Einzelnste auf das Allgemeinste zu beziehen, Stätigkeit und Consequenz in sein Handeln zu bringen vermag. Von selbst ist ersichtlich, dass nur so der Einzelne wahrhaft selbstständig urtheilt und handelt, nicht bloss als blindgläubiger Anhänger irgend einer fremden Meinung oder dumpf aufgefassten Sitte.

I. Somit ist intellectuelle Cultur auch von entscheidender Wirkung auf den Willen; denn sie giebt ihm nach Innen und nach Aussen, — für Gesinnung und für Handeln, — das Gepräge der Besonnenheit. Sie fällt daher der theoretischen oder künstlerischen Seite der Tugendbildung zu (vgl. Ethik §. 69. S. 236 ff.). Nur wenn die „Besonnenheit" zur sittlichen „Begeisterung" sich gesellt, d. h. wenn das vollendete Verhältniss zwischen den Zwecken und Mitteln erkannt — zeigten wir — ist die Sittlichkeit vollkommen, ist die „Tugendbildung" erreicht. Diese ganze Seite ist aber dem Erkenntnissprocesse und der Erkenntnissgemeinschaft zuzuweisen.

II. Um jedoch zu dieser Höhe der Sittlichkeit zu gelangen, bedarf es vieler Zwischenstufen. Zu diesen und über diese hinaus erzieht nun die intellectuelle Cultur auf eigenthümliche

Weise. Der erste und zugleich universalste Schritt dieser Bildung ist intellectuelle Entselbstung. Sie fordert das Anerkennen einer höhern Macht über alles subjective Meinen und Belieben hinaus, — der Wahrheit. Dies ist aber auch die erste nothwendige Bedingung aller sittlichen Bildung: sich dem Richterstuhle der Wahrheit zu unterwerfen, aus welchem Munde sie auch komme, und vor ihr jede Selbstbeliebigkeit und jeden theoretischen Hochmuth niederzuschlagen. Es ist der erste Schritt eigener selbstständiger Sittlichkeit, mit Ruhe und Selbstbescheidung die verurtheilende Wahrheit hören zu können, schweigen lassend die Rechthaberei oder die Sophistik falscher Entschuldigungen. Dazu kommt der zweite: nur nach freier Ueberzeugung von der Wahrheit sich zu entscheiden und zu handeln, auf jede Gefahr des Widerspruchs hin. Beides, was wir recht eigentlich die Frucht intellectueller Cultur nennen können, ist zugleich doch auf's Eigentlichste sittliche That und Grundbedingung aller Sittlichkeit, — der theoretische Geist und Aether, in welchem allein sie gedeihen kann. Dazu tritt noch als das Dritte die Gewöhnung an volle Unparteilichkeit, die gleichmachende Achtung vor fremder Ueberzeugung, die Anforderung an sich selbst, denselben Gegenstand von verschiedenen Seiten zu betrachten, und sogar in die Denkweise des Gegners mit höchster Billigkeit sich hineinzuversetzen; — der höchste und schönste Ertrag von vielgeübtem Scharfsinn und reiner Humanität. Schon im Gebiete ästhetischer Cultur (§. 165, II.) ist uns der Begriff der „Toleranz“ begegnet: dort erschien sie als Ausdruck der sittlich-gemüthlichen Scheu, die fremde, wenn auch unerkannte Individualität zu verletzen. Hier giebt sie sich auf einer höhern Stufe zu erkennen: sie ist die wahrhaft bewusste, vor sich gerechtfertigte; denn sie geht aus der vollen Einsicht über den Werth jeder fremden Individualität und der durch sie vertretenen Meinung. Sie ist nicht die oberflächliche Toleranz der Gesinnungslosigkeit und der Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, wie man sie gemeinhin kennt und wie man sie vom höhern sittlichen Standpunkt verwerfen muss. Daher kann auch das Zugeständniss vollkommener Denk- und Gewis-

sensfreiheit erst in einem Zeitalter allgemein werden, dem die höchste Reife intellectueller Cultur zu Theil geworden ist. Bis jetzt ist unsere Zeit nur tolerant in ihr gleichgültigen Dingen, während sogleich die gehässigste Anfeindung entbrennt, wenn irgend ein Modegötze derselben gründlich angegriffen wird.

III. Parallel mit dem über ästhetische Cultur Gesagten hätten wir hier noch diejenigen Seiten an der intellectuellen Cultur zu betrachten, in denen sie selbstständig ist und Zweck an sich selbst wird (vgl. §. 165, IV.). Dies betrifft den Process der Wissenschaft als solcher, ebenso den eigentlich wissenschaftlichen Verkehr, endlich die äussere und innere Sorge, welche der Staat für Pflege der Cultur und Wissenschaft im Volke zu übernehmen hat; — in einem Systeme von gelehrten, Fach- und Volksschulen. Was jedoch die Ethik darüber zu sagen hätte — in genauer Abgränzung von Pädagogik als Unterrichtslehre und von Staatswissenschaft als Staatsculturlehre — steht in so genauer Parallele mit dem schon über ästhetische Cultur Nachgewiesenen, dass der Einsichtige mit geringster Veränderung die Anwendung aus jenem Gebiete in dieses herübernehmen kann.

Zweites Capitel.

Die humane Gemeinschaft.

§. 169.

1. Das Wesen der Humanität.

In diesem Gebiete ist das Wohlwollen und zwar das freiwählende, — nicht mehr an die Form der Familie, der Stammesverwandtschaft u. dgl. gebundene — der Grund der Gemeinschaft. Diese wird damit selber das freieste, vielseitigste und zugleich innigste Band; denn es beruht auf der Wahlanziehung der Persönlichkeiten in ihrer ungetheilten, natürlich-sittlichen („gemüthlichen") Eigenthümlichkeit, wo indess das blosse Naturell in irgend einem Grade schon vom ethischen Processe der Bildung ergriffen sein muss, um dieser Wahlanziehung bewusst zu werden. Desshalb ist hier auch die höhere

Vermittlung der beiden Gegensätze von Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft erreicht; und in der „humanen Cultur“ wird uns die gehaltreichste Frucht der beiden andern Culturen dargeboten. Der dort waltende Gegensatz von Individuellem des Gefühls und Allgemeinem des Erkennens, der in jenen beiden Culturspbären für sich niemals vollständig ausgeglichen werden kann, vereinigt sich nunmehr in der untheilbaren Einheit des Gemüths, als dem gemeinsamen Inbegriff des Individuellen wie des Universalen im Menschen, auf welchem hier die Gemeinschaft beruht. Zugleich liegen aber auch in der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft die geistigsten und edelsten Anknüpfungen, um auf sie ein eigentlich humanes Verhältniss zu gründen: und so sind sie auch in dieser Beziehung seine Vorbereitungsstufen.

Hiermit betreten wir zum ersten Male das Gebiet, wo das Wohlwollen alle individuellen Schranken zufälliger Neigung (oder Abneigung) überschritten hat, um alle Menschen nach ihrem gemüthlichen Werthe zu umfassen. Das ganze Subject giebt sich ungetheilt hin in diese Gemeinschaft, und Nichts bleibt an ihm zurück, was nicht in diesen Antheil hineingezogen würde: — ebenso ist es auf die umfassendste Aneignung des Andern gerichtet, und Nichts bleibt an diesem übrig, was nicht das Interesse der Aneignung erweckte. Dies stets wache und im gelungenen Aneignen thätige Gemüthsleben nennen wir „Humanität“: zur Gesinnung ausgebildet und zum sittlich-künstlerischen Vorsatze erhoben wird es zur „humanen Cultur.“ Es bereitet die Idee der Menschheit im kleinern Kreise vor und ist verwandt demjenigen, was auf dem religiösen Standpunkt, endlich in höchster Gestalt, als reine Menschenliebe hervortreten wird.

I. „Gemüth“ ist die in sich reflectirte (bewusste) Totalität von Erkennen, Fühlen, Wollen, die ungetheilte, aber zugleich erfüllte geistige Persönlichkeit, welche den ganzen Schatz und Inbegriff des Angebornen, wie des Eingelebten, in der Empfindung besitzt, die stets bereit ist in ausdrückliches Bewusstsein sich zu erheben und als bestimmtes Gefühl hervorzutreten.

So wurzelt im Gemüthe auch jene Angeborenheit des Wohlwollens, wie des Ergänzungsbedürfnisses (Ethik, §. 14 u. 15), in stärkerm oder in schwächerem Grade, lässt sich aber in Keinem schlechthin unbezeugt. Aber nur, wo sie bewusster hervortritt, sei es in bloss natürlicher Intensität des „Naturells", sei es als Resultat frei-sittlicher Ausbildung, im „Charakter", — pflegt man ausdrücklich von „Gemüth" oder „Gemüthlichkeit" des Menschen zu reden, deren allgemeiner Ausdruck die Humanität ist. Dennoch fehlt jene Gemüthlichkeit keinem Menschen und keinerlei Menschenzustand schlechthin und durchaus; mag sie auch tief verschüttet sein unter wilden Leidenschaften oder in ihrer natürlichen Wirkung gehemmt durch aufgereizte Selbstsucht. (Den strengen Beweis dieses wichtigen Satzes hat der erste Theil unserer Ethik gerade an der erschöpfenden Phänomenologie des Bösen geführt.) Und so ist „Humanität" in irgend einem Grade und in irgend einer Naturform stets schon vorhanden, aber zugleich stets noch zur Perfectibilität zu steigern, d. h. aus der Naturform in die freie Sitte zu erheben.

II. Desshalb liegt der Quell aller „Humanisirung" des Menschen im Aneignungsbedürfniss, wie in der Ergänzungsfähigkeit desselben. Beides aber, Aneignen wie Ergänzen, ist in dem Maasse sittlicher (humaner), je ungetheilter und rückhaltloser das ganze Gemüth darin eingeht. Jeder soll wenigstens versuchen, dem Andern ganz sich hinzugeben, zur Ergänzung bereit sein: eben so aber auch die Eigenthümlichkeit des Andern sich anzueignen, zur Anerkennung bereit sein. Sittliche Aufrichtigkeit bei dem Sichhingeben, neidloses Wohlwollen und ruhiges Wirkenlassen der fremden Individualität bei dem Aufnehmen sind daher die beiden stets sich ergänzenden Thätigkeiten, aus denen aller sittliche (humane) Verkehr sich zusammenspinnt; das Sittliche desselben aber besteht darin, dass er die Selbstsucht im Verkehre überwindet oder wenigstens niederhält, — in unablässiger Negation derselben sich befindet. Man kann den humanen Verkehr daher die wiederhergestellte Unschuld oder Ursprünglichkeit der menschlichen

Verhältnisse nennen, indem durch jede empfangene oder erwiesene That des Wohlwollens oder der Anerkennung die in uns schlummernden Keime des Wohlwollens und des Ergänzungsbedürfnisses erweckt werden, deren ebenso unzählige in uns liegen, wie der innern Beziehungen der Geister zu einander unendliche sind.

III. Desshalb ist der humane Verkehr zugleich die höchste oder die vollkommenste Gestalt, zu welcher alle, auch die untergeordnetsten Formen der Gemeinschaft sich erheben sollen. Er hat allein einen letzten Zweck oder absoluten Werth; die andern selbstständigen Verkehrsformen (in Familie, Staat) können, auf einem hohen sittlichen Lebensstandpunkte wenigstens, als bloss untergeordnete Mittel und Vorstufen erscheinen, um in sie selber jene Verkehrsform hineinzulegen. Nur das Wohlwollen und die Vervollkommnung, welche beide den humanen Verkehr ebenso erzeugen, wie durch ihn genährt werden, haben selbstständigen sittlichen Werth und innere Schönheit. Sie brauchen keinen von andern Verhältnissen zu erborgen: umgekehrt fliesst der eigentliche Werth von ihnen aus auf alle übrigen.

Hieraus ergiebt sich der durchgreifende und folgereiche Satz, den wir bisher nur von einzelnen Seiten zeigen konnten: Alle Verhältnisse menschlichen Verkehrs sollen als Anknüpfungspunkte behandelt werden, um ein eigentlich humanes Verhältniss daraus hervorzubilden. Reichen sie dazu nicht aus, wegen der Kürze und Flüchtigkeit persönlicher Berührung: so sollen sie wenigstens von Humanität getragen, von Wohlwollen durchhaucht sein, d. h. sie sollen unablässig den Anstoss geben oder den Versuch machen, um ein dauerndes Verhältniss jener Art daran zu knüpfen. Dies ist eigentlich der ursprüngliche, freilich längst erloschene Sinn aller Höflichkeitsformen unseres Verkehrs, deren historischen Ursprüngen nachzuforschen eben desshalb lehrreich wäre. Sie enthalten, auch bei der flüchtigsten Berührung von Person zu Person, eine wechselseitige Wohlwollenserweisung, die, so bedeutungslos ihre Formel durch die unaufhörliche Benutzung auch geworden ist,

dennoch wahrhaft sittlichen Werth hätte, wenn es gelänge, den in ihr schlummernden Rest der Gemüthlichkeit wieder ins Leben zu erwecken.

Somit ergiebt sich das abschliessende Resultat: wie schon erwiesen wurde, dass die Rechts- und Vertragsverhältnisse ihren eigentlichen Werth erst erhalten, wenn sie nicht bloss auf der Stufe der streng abscheidenden Legalität, der Rechtsforderung und Rechtsverpflichtung bleiben, sondern dem Wohlwollen Raum geben und dauerndes Vertrauen hervorrufen: so soll dies auch in die relativ höchsten Verkehrsverhältnisse, in die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft zurückwirken, als die an sich schon intensivsten Anknüpfungen innerlich verwandter Individualitäten. Dies geschieht jedoch abermals nicht so, als wenn das Wohlwollen ein äusserlich Angefügtes sein könnte, oder eine gelegentliche, zwischen den eigentlichen Kunst- und Erkenntnissverkehr hineinfallende Beigabe; vielmehr hat sich gezeigt, wie erst in dem Grade die Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft eine gelungene werden könne, als sie auf ächter Hingebung und Aneignung beruht, d. h. als recht eigentlich das Wohlwollen dabei das durchdringende Gefühl ist. Und so lässt sich von diesem Standpunkte aus mit Fug behaupten, dass der gemeinsame Kunst- und Erkenntnissverkehr zwar niemals zum blossen Mittel für irgend etwas Anderes sich herabstimmen lässt, — weil in ihnen wahrhafte Ideen, d. h. absolute Endzwecke zur Darstellung kommen; — dass sie zugleich aber in ihrer gelungenen Ausführung ein noch höheres Gut mitgewähren, den unendlichen Genuss reinen Wohlwollens und reiner Selbstvervollkommnung.

IV. Es hat sich gezeigt, dass das „Gemüth" (I.) niemals ohne Wirksamkeit bleibe im Menschenverkehr. Dies ist der in die Gemüthsanlagen des Volkes, wie in seine dunkle Wurzel, zurückgreifende Ursprung der „Sitte", des natürlichen Ethos, dessen kein menschliches Zusammensein völlig entbehren kann und auch niemals völlig entbehrt, weil der absolute Mangel desselben innerlich ein menschheitswidriger, unmöglicher Zustand wäre, äusserlich die wechselseitige Zerstörung herbeiführen würde.

Desshalb ist kein (relativ noch uncultivirtes) Volk und keine Gemeinschaft ohne irgend eine Form der Sitte, weil es nicht absolut gemüthlos sein kann. Wie sich daraus unzählbare Erscheinungen der Verkehrsgebräuche („Höflichkeit", Ceremoniell u. dgl.) erklären lassen, braucht nicht ausgeführt zu werden. Sie reichen von der natürlichen Gastfreundschaft, welche auch bei dem wilden Volke den einmal aufgenommenen Fremdling schützt und pflegt, bis zu den ausgebildetsten Formen der Sitte empor, wenn diese auch wieder zur blossen Natur, zu etwas Bedeutungslosem und mechanisch Geübtem herabgesunken ist. Das eigentlich Ethische ist hier daher, die erstorbene Bedeutung der Sitte wieder zu beleben und den innern Sinn derselben aufzuschliessen, d. h. sie der freigeübten Cultur zu übergeben.

§. 170.

2. Die humane Cultur.

Humane Cultur ist hiernach die aus ihrer instinctiven Naturform ins Bewusstsein erhobene Sitte. Sie hat daher einen eben so universalen Charakter und Inhalt, wie diese. Gleichwie sich zeigte, dass auch auf der niedersten Stufe und in der rohesten Form des Verkehrs das „natürliche Ethos" sogleich ordnend eingreift und der zufälligen Willkür des Einzelnen die Schranken gemeinsamer Sitte entgegenhält: so soll es auch auf der Stufe des Bewusstseins und in der ausgebildetsten Form des Verkehrs sich verhalten. Alles soll von humaner Cultur durchdrungen, von bewusster Sitte gezügelt sein, d. h. in jedem Verkehr soll das Wohlwollen zum Bewusstsein kommen.

I. Hiermit entsteht nun ein neues Reich und ein höheres Ziel der Sitte, in welchem gerade die eigenthümliche Bedeutung „humaner Cultur" enthalten ist. Die Sitte, an sich selbst und als Allgemeines gefasst, soll einestheils sich „veredeln", d. h. immer durchgeführter, bis in die einzelnen Verkehrsformen und Gebräuche hinein, den Charakter des Wohlwollens ausprägen.

Sie soll aber andterntheils zugleich immer mehr der Freiheit des Einzelnen sich assimiliren und mit Bewusstsein von die-

sem vollzogen, d. h. in ihrer Ausübung verstanden oder gefühlt werden, wodurch sie unmittelbar schon versittlichend („humanisirend") wirkt. Dies Zweite kann sie aber nur, wenn sie selber, aus ihrer blossen Naturform geweckt, als eine frei und bewusst zu übende That vor Alle hingestellt wird. (In einer Umgebung von Sittlichgebildeten streift der Rohe ganz von selbst seine Rohheit ab; er assimilirt sich unwillkürlich, d. h. ohne sie mit bewusstem Verständniss zu durchdringen, die ihm vorgestellten höheren Lebensbilder. So geschieht es auf der ersten Stufe der Erziehung, so in jedem Verhältniss, wo wir uns aus unklarem Motive nach fremdem Beispiele richten. So verhält es sich aber weit allgemeiner noch — dieser wichtige Punkt ist bei gegenwärtiger Untersuchung nicht zu übersehen — mit dem ganzen Zustande unserer Sitte und ihrer Befolgung. Hier bleibt bei Weitem das Meiste in bewusstlosen Mechanismus versenkt, nach jenen beiden Seiten hin, — sowohl nach dem Bestande der Sitte selbst, ob sie zu rechtfertigen oder nicht, als nach der Art ihrer Beobachtung vom Einzelnen, ob es mit bewusstem Einverständniss und Kritik geschehe oder nicht.)

Die „humane Cultur" daher, wenn sie ihrem Begriffe entsprechen soll, muss jene ganze Stufe negiren: die Sitte soll im allgemeinen Bewusstsein gerechtfertigt, oder, wo sie dies nicht mehr kann, ethisch gesteigert werden; der Einzelne ebenso ist ihr zuzubilden, nicht nur zu ihrer durchgängigen Befolgung, sondern gleicher Weise zur analogen Höhe des eigenen sittlichen Bewusstseins.

Und in diesem Sinne ist zu sagen, dass die humane Cultur bis jetzt noch gar nicht, oder sehr wenig und nur sporadisch, zum bewussten Durchbruch gekommen sei. Wäre sie es: wir besässen ein lebendigeres Einverständniss über jede sociale Frage, und wären frei von jenen Missverhältnissen und Contrasten der Bildung, welche jetzt dicht neben einander stehen.

II. Die Sitte eines Zeitalters, Volkes, Standes bezeichnet die Durchschnittsstufe seiner humanen Cultur, aber zu-

gleich auch den Anknüpfungspunkt, von welchem alle Perfectibilität derselben auszugehen hat; denn im Reiche der Sitte am Wenigsten lässt sich ein Abbrechen der Stätigkeit, ein Verfrühen oder Ablenken vom innern Gange der Bildung rechtfertigen. Die Frage erhebt sich daher nach den Kriterien, welche den eigentlich ethischen Werth der Sitte bestimmen; ebenso, in welchen Gestalten und Gesellschaftsformen sie sich auspräge, um das Allgemeine mit dem Einzelnsten und Individuellsten zu verbinden?

Die Sitte zeigt die gemeinsame, sittlich gemüthliche Bildung eines ganzen Volkes, wie der bestimmten Stände in ihm, und individualisirt von da aus sich weiter bis in die einzelnen Kreise des Zusammenlebens, bis zur Localsitte herab. Somit ist sie Erzeugniss einer gemeinsamen, höchst verflochtenen, zwischen Bewusstsein und Bewusstlosem, zwischen Instinct und Absicht schwebenden Thätigkeit. Desshalb ist es gleich unmöglich, den Ursprung einer Sitte völlig in Bewusstsein aufzulösen, als völlig bewusst Sitte zu bilden, weil in beiderlei Hinsicht ein Ueberschuss des Instinctes bleibt, ein unwillkürliches Einverständniss, welches sie eben zur Sitte macht. Daraus folgt zugleich, dass jede Sitte, so lange sie wirklich dies ist, so lange sie nicht zur Hohlheit eines leeren Gebrauchs herabgesunken, über dem Einzelnen steht: er kann sie nur anerkennen, sich mit Bewusstsein in sie hineinverständigen. Und dies macht eben ihren ethischen Werth. Jede Sitte besitzt diesen Werth, sofern sie die sittliche Höhe der Mehrzahl überragt, weil sie ein Bindendes, Verpflichtendes für diese enthält und, bei der unausgebildeten sittlichen Selbstständigkeit der Einzelnen, für sie eine Art äussern Gewissens wird. Desshalb ist es unsittlich, solche Volkseigenthümlichkeiten zu zerstören, ohne ein anderes Band an deren Stelle zu setzen. (Dies gilt bis zu den einzelnen Gebräuchen, bis zur Kleidung der Stände, Geschlechter und Lebensalter herab. Wie überhaupt in jenen sich eine sinnvolle Vereinigung ästhetischer und geselliger Cultur zeigt, so in diesen eine Werthbezeichnung des gesammten Standes oder Alters, welche in ihrer Würdigkeit

an sich darzustellen der Einzelne durch sein Aeusseres unablässig erinnert wird. Wird einst durch eine gründliche Reorganisation und Vertretung der Stände im Staate jeder derselben in seine eigenthümliche Würde eingesetzt sein: so wird vielleicht auch eine sinnvolle Standestracht nicht für bedeutungslos gehalten werden, um sich und Andere an diese innere Würde zu mahnen.)

III. Die Sitte individualisirt sich nun unablässig bis in die verschiedenen Bildungsschichten, ja in das Einzelne der gesellschaftlichen Coterien hinein, und so entsteht, was man als geselligen Ton, Umgangssitte, zuletzt auf der niedrigsten Stufe als Mode zu bezeichnen hätte. Hier wird immer mehr das ethisch Gemüthliche zurückgedrängt: die Region des blossen Scheines beginnt oder wenigstens der leeren bedeutungslosen Nachahmung; und die Sitte selbst spielt entweder in das Farblosindifferente, oder ins Kleinliche und Bizarre über. Jenes kennzeichnet die sogenannten „Aufgeklärten", dies alle diejenigen, welche wir „Separatisten" nennen möchten. Und hier beginnt das Gebiet, wo die Opposition gegen die (also entartete) Sitte Pflicht wird. Beides nähert sich nämlich um so mehr dem Unsittlichen, je weniger jenes Nivelliren der Aufgeklärten aus höherer Einsicht und Ueberzeugung, sondern aus Mangel alles Lebensernstes und aus Gefühlsgleichgültigkeit („Blasirtheit") hervorgeht; ebenso je mehr dieser Separatismus mit wirklichen Vorurtheilen religiöser, politischer oder gesellschaftlicher Art zusammenhängt. (So bei den Juden, den religiösen Secten, dem Adel.)

Dem gegenüber wird aus dem Begriffe humaner Cultur der durchgreifende Kanon sich ergeben: dass es Pflicht sei, mit der lebendigen Sitte des Volkes auf seiner allgemeinen Culturstufe vereinigt zu bleiben, weil in ihr ein sittlich Bindendes, Ehrwürdiges enthalten ist, welches man durch sein Beispiel nicht zerstören soll. Umgekehrt ist es Pflicht, dem Abgestorbenen, von der allgemeinen Culturstufe Ueberwundenen, völlig Mechanisirten und Unwahren entschieden entgegenzutreten, weil

es eigentlich nur eine leere Stelle bezeichnet, die durch ein Neues, für Glauben und Gemüth wirklich Bindendes ausgefüllt werden soll.

Die Gränze jedoch, wo jenes aufhört und dieses beginnt, ist eine durchaus relative, der Beurtheilung und künstlerischen Lebensführung eines jeden Einzelnen nach seiner eigenthümlichen Bildung und Stellung zu überlassen. Dahin gehört z. B. der Antheil an der öffentlichen Religion, der Kirchenbesuch und Aehnliches: er wird zur Heuchelei, wenn man daran sich betheiligt, während die eigene Ueberzeugung weit davon hinweggetreten ist. Aber er ist ein „böses Beispiel", weil ein falscher Schein, wenn man ihn aus gedankenlosem Leichtsinn, Trägheit, falscher Schaam unterlässt. Widersittliche Verkehrtheit aber ist es vollends, wenn der Staat in die innerste Freiheit dieser Selbstberathung plump eingreifen und seinen Beamten dergleichen vorschreiben will, wie eine andere Dienstinstruction. Hiermit erklärt er öffentlich, dass er knechtische Heuchelei von ihnen begehrt.

IV. Das Ziel der humanen Cultur, welches sie innerhalb ihrer unendlichen Perfectibilität dennoch stets in bestimmten Steigerungen zu erreichen vermag, ist schon klar angegeben (I.): in der allgemeinen Sitte immer deutlicher hervortretendes Wohlwollen; für den Einzelnen immer bewusstere („gefühltere") Hineinbildung in dieselbe.

Desshalb verhält sich die humane Cultur zur ästhetischen und intellectuellen, wie die harmonisirende, vor jeder Einseitigkeit in ihnen bewahrende Ergänzung derselben. Erst in ihren Umkreis aufgenommen und von ihren Ideen begeistert, sind wir ebenso geschützt vor jener leeren Gefühlsseligkeit, die sich selbstgenügsam in den Genuss der eigenen Subjectivität einschliesst, wie vor dem Pedantismus starrer Grundsätze, welcher aus bloss theoretischer Consequenz die sittliche Berechtigung der Individualität verleugnet. Sie verleiht nicht bloss die „Würde" und die „Anmuth", die harmonische Erscheinung des Sittlichen, welche die ästhetische Cultur gewährt; sie enthält nicht nur die freie Unparteilichkeit und vorurtheillose Denkweise, in der die intellectuelle Cultur sich zusam-

menfasst: sondern sie fügt noch ein specifisch neues, beseelendes Element hinzu, welches erst jene beiden Culturstandpunkte vollendet und adelt: den Ausdruck des Gemüths oder Wohlwollens in jenem Allen, — die Liebe zum Menschen und zu allem Menschlichen (das „*nihil humani a se alienum putare*"); daher die humane Cultur nur durch die Religion unterstützt und nur im religiösen Gefühle vollendet sein kann, in dessen Sphäre wir dadurch den Uebergang gefunden haben. —

V. Fragen wir endlich nach den Formen, in denen die humane Cultur theils über die Gemeinschaft sich ausbreitet, theils das Verhältniss der Einzelnen gestaltet: so können sie nur die dreifachen sein, indem sie zugleich fortschreitend sich steigern und vertiefen: — die allgemeine Geselligkeit, die Association zu humanen Zwecken, endlich die individuellste und innigste Verbindung zugleich, die Freundschaft.

3. Die Formen der humanen Geselligkeit.

§. 171.

A. Die Geselligkeit.

Sie kann als eigentliche Pflanzstätte der humanen Cultur gelten; nicht minder ist sie das umfassende Gebiet, wo sich die ganzen, ungetheilten Persönlichkeiten, unabhängig von sonstigen Absichten, rückhaltlos aufschliessen und ebenso frei die fremde Individualität sich aneignen können. Dies ist der wahre Begriff und ächte Geist der Geselligkeit, welche damit eine der wichtigsten sittlichen Bildungsformen wird. Sie ist desto sittlicher und zugleich desto bildender, je mehr sie, aus den bloss äussern Berührungen geselliger Ostentation oder des gesellschaftlichen Ceremoniells sich zurückziehend, den Reichthum des Gemüths und die Wahrheit des Wohlwollens gegen einander aufschliessen lässt. Desshalb ist sie auch gar nicht auf die unmittelbare persönliche Berührung eingeschränkt: in der brieflichen Mittheilung kann sie sich oft noch reiner und inhaltsreicher entfalten, weil wir uns schreibend unbefangener und mit concentrirterer Innerlichkeit dem Andern gegenüber zu stellen vermögen. So haben wir na-

mentlich von Frauen — es sei nur an die Sevigné und mehr noch an Rahel erinnert — virtuosische Muster solcher Briefe, in denen alle Stadien äusserlichster und innigster, bloss humaner und herzlichster Geselligkeit an uns vorübergeführt werden, und wo dennoch das gemeinsame Lebenselement, dem sie die innere Grazie verdanken, das anerkennende Wohlwollen für alle Individualitäten, ungeschwächt durchwaltet.

Gleicherweise ist das eigentlich beseelende Interesse der Geselligkeit, ebenso ihr tiefliegender ethischer Zweck, gerade die unähnlichen Individualitäten einander zu nähern und zum Bewusstsein des gegenseitigen Bedürfnisses, wie des Vermögens wechselseitiger Ergänzung zu bringen; — was ihren weitern Unterschied von der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft ausmacht. Daher bildet auch die Differenz der Geschlechter ein wichtiges und zugleich sittliches Element der Geselligkeit. Wo die Geschlechter durch die Geselligkeit getrennt sind, wie z. B. im Orient, im Alterthume, zum Theil noch bei uns in den untern Ständen, da steht das eigentlich Gemüthliche, den ganzen Menschen nach seiner natürlichgeistigen Individualität Erregende der Geselligkeit noch auf tiefer Stufe. Das Bedürfniss harmonischer Selbstdartellung wird nicht geweckt; die stillsittliche Controle, welche die Geschlechter auf einander üben, bleibt aus. Dann ist die Geselligkeit in Gefahr, bei dem männlichen Geschlechte in Rohheit und nachlässige Formlosigkeit, bei dem weiblichen in fade Monotonie und Bedeutungslosigkeit zu versinken, eben weil hier das spannende Interesse ausbleibt, mit welchem das Unähnliche und doch Ergänzungsfähige dem andern Geschlechte sich darzustellen getrieben wird.

I. Die Geselligkeit findet ihre erste Anknüpfung in der Familie: Gatten, Aeltern, Geschwister sollen auch gesellig sich ergänzen. Wir haben die Ehe schon als eigenthümliche Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft bezeichnet, so reicht sie auch bis hierher: sie soll zugleich das fortdauernde traulichste Geselligkeitsverhältniss zwischen den Gatten darstellen. Ueberhaupt findet daher die ächte, weil aus natürlichem Wohlwollen geschöpfte Geselligkeit im Schooss der Familie ihre Grundlage: Fami-

liengemeinschaft, Verwandtentreue mit stetem Austausch von Gefühl und Lebenserfahrung ist ihre erste und segenbringendste Gestalt. Aber auch wenn die Geselligkeit auf weitere Kreise sich ausdehnt und so in Gefahr geräth, unwahre und der Selbstsucht entsprossene Elemente in sich aufzunehmen, soll sie jenen Anfängen wieder sich annähern und aus ihren Naturgefühlen sich erfrischen zu erneuerter Ursprünglichkeit. Auch in diesem Betrachte ist der Familienumkreis das Vorbild und die Wurzel aller gesund gebliebenen geselligen Verhältnisse. Desshalb sollen sie auch zu allermeist von Familie zu Familie, weniger von Individuum zu Individuum sich fortpflanzen: nur so wird in ihnen volle Traulichkeit und herzerfrischende Genüge erreicht, während in jener isolirenden Geselligkeit entweder nur besondere Zwecke (wie z. B. in Comité's und Zusammenkünften aller Art) oder augenblickliche Zerstreuung beabsichtigt werden kann.

II. Von selbst drängt aber die Geselligkeit dazu, productiv zu werden auf eigenthümliche Weise, d. h. durch Wechselmittheilung ein geselliges Kunstwerk zu erzeugen, das eben dadurch allen Theilnehmern gefällt, je mehr ihre ganze Individualität in die gemeinsame Production eingeht. Wie diese gelingt, ebenso aus welchen geistigen Quellen die Production hervorgeht, entscheidet daher über den sittlichen Werth der bestimmten geselligen Form.

Ihre allgemeine Bedeutung ist nicht nur, alle Theilnehmer gleich zu beschäftigen, sondern aus der frei geäusserten Eigenthümlichkeit Aller hervorzugehen und so recht eigentlich ein gemeinsames Kunstwerk zu sein, welches Alle gleich sehr erfrischt und in ihre Integrität wiederherstellt, so die edelste sittliche Erholung wird (vgl. §. 165, I.), weil Jeder in der Ganzheit seines Wesens sich fühlt und auch in dieser Ganzheit sich anerkannt weiss. Darin liegt alle menschlich sittliche Bedeutung der Geselligkeit, ihr Reiz wie ihr Recht, die mühelose Herstellung des Subjectes von den unwillkürlich sich ihm eindrückenden Einseitigkeiten des Wissens oder des Handelns zu sein.

Und dies erzeugt das höchste Kriterium aller wahren und aller falschen Geselligkeit. Sie ist desto vollkommner oder

sittlicher, je mehr Jeder bei der geselligen Production gleichbetheiligt ist (als Künstler und Kunstliebhaber, als Wissender und Lernender zugleich sich benimmt), und je mehr er mit seiner ganzen, ungetheilten Individualität (Gemüth) in diese Ergänzung eingehen kann; — in beiderlei Hinsicht: je mehr wahre und eigentliche Erzeugung dabei stattfindet und die überlieferte Form zurücktritt.

Desto unvollkommner und von geringerem geistig sittlichen Erfolge ist sie (was bis zu gänzlicher Werthlosigkeit, ja Unsittlichkeit herabsinken kann), je mehr sie sich darauf beschränkt, gewisse gegebene gesellige Formen bloss zu reproduciren und bei schwächster Selbstthätigkeit den Wechselaustausch der Individualitäten in diese Schranken zu bannen. Wir nennen sie gebundene Geselligkeit, der freischöpferischen gegenüber. Es geht ihr dann wie der Sitte (§. 170. S. 404), dass sie völlig verknöchern, zu mechanischer Gewohnheit sich erniedrigen und ebenso gedankenlos geübt werden kann. (Ein treffendes Gegenbild dazu bietet die gewöhnliche officielle und Zwangsgeselligkeit, die in ihrer fortdauernden conventionellen Heuchelei und leeren Spannung fast alle entgegengesetzten Eigenschaften der ächten an sich trägt und ein Beispiel ist von der Lüge, welche wie eine Art sich von selbst verstehender Gewohnheit unser ganzes geselliges Dasein umsponnen hat; die Keinen täuscht und von Keinem besonders werth geachtet wird, welcher aber entschlossen den Rücken zu kehren Keiner sich getraut, weil er sonst in die völlige Abwesenheit der Sitte und der Geselligkeit versinken würde. Und dieser Grund ist es, welcher jener alten Lüge ihr Dasein fristet, der aber um so mehr eine gänzliche sittliche Umbildung unserer conventionellen und geselligen Formen erheischt. Nur begehe man dabei nicht die Kurzsichtigkeit, an jenen Aussenenden die Reform beginnen zu wollen. Die Geselligkeit wurzelt in der Sitte, wie diese in der Gesinnung. Nur wenn es gelingt, durch eine uns Alle ergreifende sittliche Begeisterung den Grund jener Gesinnung in uns umzuwandeln; dann

wird auch die Sitte und die Geselligkeit die mittelbare Folge davon an sich tragen. Die Fäulniss unserer geselligen Verhältnisse ist nur ein charakteristisches Symptom unsers allgemeinen Erkrankens: an sich selbst kann sie nur von jenem Innern aus geheilt werden. Für jetzt aber muss die Ethik sich begnügen, durch streng abscheidende Kriterien des Wahren und des Falschen wenigstens den Sinn der sittlichen Beurtheilung zu schärfen.)

III. Aber auch in den gegebenen Formen der Geselligkeit tritt der relative Unterschied des Gebundenen und des Schöpferischen hervor und bedingt dadurch ihren verschiedenen sittlichen Werth.

a. Alles, was wir zum „Spiel“ rechnen können, fällt der gebundenen Geselligkeit zu: es ist ein gemeinschaftliches Nachbilden vorgeschriebener Formen, worin daher die schöpferische Geselligkeit und die freie Eigenthümlichkeit zurücktreten muss. Desswegen bietet es auch, als einzige gesellige Form behandelt und benutzt, die dürftigste, bloss passive Erholung. Wir müssen die Spiele unter den Formen der Geselligkeit daher am Niedrigsten stellen, während Schleiermacher, J. U. Wirth, R. Rothe es versuchten, sie am Höchsten zu taxiren. Nach unserer Meinung erhalten sie ethischen Werth nur als Anknüpfungsmittel weiterer geselliger oder künstlerischer Darstellung, wie der Tanz, als sinnvoller Ausdruck („Geberde“) eines ganz uns beseelenden Gefühls, wo also die überlieferte Kunstform desselben gerade neu belebt und mit Improvisationen durchflochten werden sollte. (Und dies gerade ist es, was den berüchtigten Pariser „Cancan“ als eigenthümliche und immerhin interessante Erscheinung bezeichnet: er geht aus solchen Improvisationen eines unmittelbar ergreifenden Gefühls hervor, welches, als Gefühl freilich unsittlich und verwerflich, nichts destoweniger den innern Reiz besitzt, zur geselligen Selbstdarstellung in einer neuen, wenn auch verzerrten Kunstform zu treiben.) Ebenso sind die Witz- und Verstandesspiele nur das Vehikel, um den Geist überhaupt zur geselligen Production zu erwecken; übrigens ohne selbstständigen geselligen Werth. Am Niedrigsten ste-

hen die s. g. Glücks- oder Zufallsspiele. Mag auch in ihnen der Stachel liegen, den Zufall durch überwiegenden Verstand bändigen und zu unsern Gunsten lenken zu wollen: so ist doch dies gerade ein ungeselliger Trieb, wie auch daraus hervorgeht, dass bei dergleichen Spielen nur die Spannung des zu erwartenden Gewinns oder Verlustes das Interesse wach zu erhalten vermag!

b. Einen höhern Rang unter den Formen der Geselligkeit nimmt die gemeinschaftliche Kunstproduction ein: ihr Werth liegt in der Freude an dem mit gemeinsamem Wetteifer dargestellten Kunstwerke. Hier daher ist auch die Geselligkeit geistiger und entbundener, sofern es den Mitwirkenden gelingt, in ihre Leistung die ganze Innigkeit des subjectiven Kunstgefühls hineinzulegen. Man erfrischt und entselbstet sich zugleich, indem man in der Freude am Kunstwerk und seiner Darstellung das eigentliche Band der Gemeinschaft findet. Gemeinsamer Gesang, gesellige Recitation dramatischer Meisterwerke, selbst Darstellung lebender Bilder gehören hierher. Das „Liebhabertheater“, in welchem ein sonst tüchtiger ethischer Denker sogar die höchste und reichste Gestalt der „schönen Sittlichkeit“ finden wollte, überschreitet unseres Erachtens jenes Gebiet: es ist ein verdächtiges Zwitterding zwischen selbstständiger Kunstleistung und Dilettantismus, wodurch der unbefangenen Geselligkeit ein überreizter, carricirter Charakter aufgedrückt werden kann.

c. Die freieste und höchste Form der Geselligkeit finden wir im geselligen Gespräche. Nur dies vermag den eigentlichen Umgang zu erzeugen mit der fremden Individualität, der sich endlich zur Freundschaft abschliesst. Gespräch daher und der darin genährte Umgang ist der Zunder des Edelsten, der Freundschaft. Aber das Gespräch ist auch die intensivste Geselligkeit, indem nur in ihm die ganze Individualität nach allen Seiten, welche sie der Gemeinschaft werth machen, sich rückhaltlos darzustellen vermag. So werden in ihm der Möglichkeit nach alle bisherigen Formen der Gemeinschaft, Kunstmittheilung und Erkenntnissaustausch, reproducirt; so sehr, dass man in die Gesprächsform die Darstellung eigentlich wissenschaftlicher Wahr-

heit einzukleiden vermochte. Endlich ist diese Umgangsform die umfassendste, vielgestaltigste: sie bezieht sich auf Abwesende, ja längst Verstorbene, mit denen man durch Aneignung ihrer Individualität aus ihren Werken, in geheimen Fragen und Antworten die innigsten Geistergespräche zu führen vermag; denn dem wahrhafter geselliger Aneignung Fähigen leben sie wieder auf in dem Bilde ihrer Werke.

§. 172.

B. Die Association für humane Zwecke.

Das Gebiet der Geselligkeit, welches an sich, seiner frei beweglichen Form nach, eine unbestimmte Möglichkeit von Individuen umfassen konnte und in den grossen Volks- und Nationalfesten (wie bei den Griechen) wirklich umfasste, verengt sich hier in einen bestimmtern Umkreis Gleichgesinnter, zu einem bleibenden, über die blosse Geselligkeit hinausliegenden Zwecke. Der Uebergang von jener in diese begränztere und zugleich organisirtere Form ist ein ebenso naturgemässer, wie sittlich berechtigter. Das gesellige Band und das dadurch erregte Vertrauen wird von selbst zur „Association", sobald ein wichtiger Zweck gemeinsamen, einverstandenen Wirkens sich darbietet. Dies kann jedoch auf der hier erreichten Stufe des sittlichen Bewusstseins nicht das Gepräge eines eigennützigen Thuns tragen oder bloss den äussern Verkehr beabsichtigen: nur allgemein menschliche Zwecke und der innere Verkehr wechselseitiger Versittlichung können das würdige Ziel desselben sein.

I. Die „Association" überhaupt ist eine durchaus universale Form der Gemeinschaft, in welche, wie wir zeigten, jeglicher Inhalt einer gemeinsamen Zwecksetzung, auch ein an sich widersittlicher, aufgenommen werden könnte. (Wir kennen ebenso treu gehaltene Gesellungen für wucherische oder räuberische Zwecke, wie für die edelsten der Humanität.)

Ferner jedoch wird die Association Bedürfniss, um die Leistungen des Staates zu ergänzen. Dies ist es, wie bereits im Einzelnen gezeigt wurde, was dem Associationsprincipe

seine umfassende Bedeutung für die Gegenwart und nächste Zukunft sichert. Der Staat in seiner gegenwärtigen Gestalt, sei es als erleuchteter Policeistaat mit Centralisation und Bevormundung, sei es in der entgegengesetzten Richtung des Liberalismus, Jeden seiner eigenen Freiheit und Willkür zu überlassen, — leidet an dem gleichen Gebrechen steigender Desorganisation: dort des mechanisirten Regierens und Regiertwerdens, hier des völligen Zerfalls aller gemeinsamen Interessen. Gegen beide Uebel vermag nur der Geist der Association dauernde Hülfe zu verschaffen; denn er allein ist im Stande überall einzugreifen, wo die Wirksamkeit des Staates für das öffentliche Wohl eine Lücke lässt, und durch freie, sich selber controlirende Vereine vollkommener zu erreichen, was jener Mechanismus des Regierens nur äusserlich und ungenügend erfüllt, der abstracte Liberalismus ganz unbeachtet lässt. Was in den frühern Jahrhunderten von einzelnen reformatorischen Geistern ausging, wird künftig, bei dem immer entschiedneren Zurücktreten herrschender Individualitäten in der Weltgeschichte, das Werk freier Vereine und Genossenschaften sein. Aber auch ein internationales Band lässt sich aus dem Vereinswesen entwickeln; denn in ihm liegt die erste bewusste Anerkennung einer culturfähigen und zu cultivirenden Menschheit, über alle Völker- und Standesunterschiede hinaus.

II. Hiermit ist der Uebergang gegeben in die höchste Gestalt der Association. Die Verbindung wird für eigentlich humane Zwecke geschlossen, die als solche entweder ganz über die Wirksamkeit des Staates hinausliegen, wie für künstlerische, litterarische, rein humane Interessen, oder die vom Staate wenigstens zur Zeit vernachlässigt und überhaupt noch nicht in den Bereich seiner Wirksamkeit aufgenommen sind. In letzterer Beziehung können wir an die Mässigkeitsgesellschaften der neuern Zeit, für Früheres an die Vereine in Spanien und Italien zum Loskauf der in die Sklaverei bei den Barbaresken Gerathenen, für die spätere Zeit an die Vereine in England zur Ausrottung der Negersklaverei erinnern, welche so lange von höchstem Werthe waren, als der Staat noch nicht seine Pflicht des Schutzes oder

der Abhülfe erkannt hatte. In ersterer Beziehung nennen wir statt aller andern den Freimaurerorden, der so lange seine weltgeschichtliche Bedeutung besass, als er, im Gegensatze der innerhalb des Staates und der äussern gesellschaftlichen Verhältnisse herrschenden Intoleranz der Confessions- und Standesunterschiede, die reine Idee der Humanität in seinen Bund zu retten wusste. Mehr und mehr ist er seitdem überflüssig, „exoterisch" geworden; aber er kann, bei der affectirten und erkünstelten Intoleranz, welche die neueste Zeit wieder heraufzuführen trachtet, abermals sehr nöthig werden.

III. In ähnlichen, nur noch viel verzweigteren Richtungen könnten und sollten freie Vereine thätig werden; — ganz nach Analogie der geistlichen Brüderschaften des Mittelalters, welche, trotz veralteter Form, auch jetzt noch ihre allgemeine Bedeutung behalten. Wie damals, von den geistlichen Ritterorden an bis zum Orden für Armen- und Krankenpflege herab, jede humane Regung ihren anerkannten Ausdruck fand; wie man, von Frömmigkeit und Menschenliebe getrieben, jedem Bedürfniss der gedrückten Menschheit entgegenkam: so sollten ganz ähnliche Institute, dem Geiste und Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit gemäss organisirt, die traurige Lücke ausfüllen, welche jetzt zwischen der auf sehr Allgemeines beschränkten Hülfe des Staates und der zufälligen, unorganisirten und unbeholfenen Privatwohlthätigkeit der Einzelnen in der Mitte klafft: — ein ganz ödes, unangebautes Feld, welches der Staat, so lange er bleibt, was er jetzt ist, nicht zu erobern vermag; — denn das hier zu bewältigende Detail ist ein unermessliches, dem aber auch keine vereinzelte Kraft gewachsen ist, indem es dazu sehr zusammengesetzter Wirkungen bedarf. Auch dass jene freiwilligen Liebesdienste „um Gottes Willen" und als ein Gottesdienst den Bedürftigen dargebracht wurden, hat seinen tiefen und ewigen Sinn; denn es ist nur die Wahrheit der Sache. Die Gottesliebe, im Willen wirksam geworden, kann nur thätige Menschenliebe sein (Ethik, §§. 17. 18. 50.) Der äusserlichen Form eines Ordens, der feierlichen Gelübde und entsagenden Verpflichtungen bedarf es dabei nicht mehr: was sollten diese äussern Apparate

helfen, wenn die innere Weihe verflogen oder wenn sie nicht eingetreten ist!

IV. Und hier ergiebt sich endlich das innere Verhältniss, in welches das Associationsprincip zum Staate treten muss. Es soll dem Staate in allen innern und äussern Reformen vorausschreiten: praktisch die zukünftigen erproben, theoretisch die Gegenwart empfänglich dafür machen, überhaupt und nach jeder Richtung den Fortschritt vertreten. Auch hier tritt nämlich die Association verbindend in die Mitte zwischen das Anerkannte und Festgewordene der öffentlichen Einrichtungen in Staat, Gesellschaft und Kirche, und zwischen die vielleicht noch unausführbaren Entwürfe Einzelner. Wem es gelingt, durch freie Ueberzeugung einen Kreis von Genossen für seine Neuerungen dauernd zu gewinnen, der führt dadurch den factischen Beweis, dass ihm schöpferisches Talent innewohne, die Gemeinschaft zu einer höhern Gestalt fortzuführen, und er macht für sich selbst die Probe der Ausführbarkeit. Desshalb soll aber jede Association frei und öffentlich sein: nach Ziel und Absicht offen sich darlegen; denn nur dadurch führt sie den Beweis ihrer Berechtigung vor Aller Augen und kann ihre Wirkung nach Aussen sich sichern.

§. 173.
C. Die Freundschaft.

Sie ist einerseits die intensivste Form der Geselligkeit, anderntheils zugleich die gediegenste Gestalt der Association; endlich die freieste, vielseitigste Form aller humanen Gemeinschaft, weil jede Gestalt der letztern sich zu ihrer höchsten Blüthe, zur Freundschaft, zusammenschliessen kann.

Die Geselligkeit ist ihr Anfang und ein wesentliches Moment zu ihrer Dauer. Die Geselligkeit in ihren zuerst noch zufälligen Beziehungen giebt die nächste Veranlassung, ein innigeres Band der Freundschaft zu schliessen. Alle wahre Geselligkeit beabsichtigt zur Freundschaft zu werden, sie macht Versuche, Ansätze zu Freundschaftsbündnissen.

I. In diesem allgemeinern Gebiete der Geselligkeit tritt nun

zuerst die unmittelbare, mit der Naturseite des Geistes zusammenhangende und auch in der Geschlechtsliebe in anderer Richtung wirksame Wechselanziehung zwischen den Individuen des gleichen Geschlechts, besonders des männlichen, hervor und wird das Zündende der Freundschaft. Das Temperament, die Gefühlsneigung, die ästhetische oder die intellectuelle Richtung, die ganze geistige Stimmung passen zusammen, entweder weil sie ähnlich sind oder weil sie wechselsweis sich ergänzen. In dieser noch halb unbewussten Gestalt einer nur intensivern Geselligkeit, wo man vom Grunde seines Wohlgefallens und seiner Hingebung sich nicht Rechenschaft giebt, behält die Freundschaft selbst noch eine unfreiere Form und eine Seite der Zufälligkeit. Sie kann sich auch wieder auflösen oder sogar durch Familiarität, damit durch wechselseitiges Sichkennenlernen in der Rohheit eines ungebändigten Selbstwillens, in Feindschaft umschlagen, oder in wechselnden Erzürnungen und Wiederversöhnung charakterlos dahinschwanken. Dies ist überwiegend der Verlauf der Jünglingsfreundschaften, weil hier die Zucht der Entselbstung und die Reife der Menschenkenntniss noch nicht dauernde Frucht getragen. Erfolg eines durchbildeten Charakters dagegen ist, dass er wählerisch, aber dauernd in der Freundschaft sei.

II. Ursprünglich vermag nur dasselbe Geschlecht ein Freundschaftsverhältniss zu bilden; Personen verschiedenen Geschlechts können bei gegenseitiger Anziehung nur auf die Ehe abzielen (vgl. §. 111, V.). Versuche, diese Wechselanziehung als „bloss" auf Freundschaft gerichtet vorzustellen, beruhen auf Verzerrung und Lüge in doppeltem Sinne, theils weil die Freundschaft an sich kein weniger inniges und dauerndes Verhältniss ist, als die Ehe, hiermit also jenes „Bloss" hinwegfällt; theils weil zwischen den verschiedenen Geschlechtern der Naturtypus niemals völlig verschwindet. Ihre Beziehungen zu einander sind daher, wenn sie sittlich sein sollen, nur unter die Analogie des Familienbandes zu stellen. So kann das Verhältniss von Mutter und Sohn, von Vater und Tochter sehr edel und eigenthümlich durch freie Wahlanziehung hervorgebracht werden und die

innigsten Freundschaftsbeziehungen stiften, wo dann der Geschlechtstypus ganz zurück- und der Familientypus hervortritt und eine Art sittlicher Adoption erzeugt: — nicht aber das Verhältniss von Schwester und Bruder, weil dies auch innerhalb der Familie, sobald das Gefühl der Geschlechtsdifferenz erwacht, durch mancherlei Rücksichten der Zurückhaltung bedingt ist. (Göthe hat dies in der Schilderung seines Verhältnisses zu seiner Schwester unübertrefflich wahr und menschlich angedeutet.) Da jedoch überhaupt das Weib keine eigenthümliche Lebenssphäre über die Ehe und die Familie hinaus besitzt: so erblüht ihr auch die Freundschaft nur in der Ehe, als der innigsten Freundin ihres Gatten (§. 111, IV.), und mittels der Ehe, indem nun erst die andern Männer in Beziehung zu ihr treten können, als werthgehaltene Freunde dieses Gatten. Und dieselbe Analogie findet von Seite des Ehemannes zu den andern Weibern statt, die auch nur durch die Gattin hindurch ihm Werth erhalten können. (Besonders lehrreich und das Gesagte bestätigend sind die Beispiele, welche man scheinbar dagegen anführen könnte: — das Verhältniss von Rahel zu Marwitz, von Bettina zu Ilius Pamphilius, das romanhafte von Woldemar und Henriette. Gerade diese zeigen bei näherer Erwägung, dass sie nur im Dämmerlichte des Gefühles, wenigstens von der Einen Seite, sich erhalten konnten, bei eintretender Klarheit zerfallen oder erkalten mussten. Das zuerst genannte konnte, natürlich behandelt, nur zur Ehe führen; wenigstens von der weiblichen Seite verrathen sich alle Elemente einer edlen Geschlechtsneigung, während der Jüngling von der geistigen Uebermacht Rahel's ergriffen, sie halb als Mutter, halb als Freund verehrte. Und eben dies, dass die innigsten Verhältnisse solcher Art ihr immer in Freundschaften ausschlugen, hat Rahel, mit tiefer Einsicht in das wahre, vollständig menschliche Verhältniss und mit sittlicher Offenheit als den Unstern ihres Lebens beklagt, wodurch sie sich als „verzaubertes *monstre*“ vorgekommen sei. Sie bietet gerade durch ihr ganzes Leben die Bestätigung jener Sätze. Ebenso erzeugte im zweiten Verhältniss die Unklarheit des Ilius über den Charakter des ihm von Bettina gebotenen Gefühls das Unwahre desselben: es war wesentlich

das mütterliche; er scheint es, etwas geckenhaft, für das Gefühl einer Liebenden zu halten. Wie dies Missverständniss hervortritt, ist auch das Verhältniss und die wechselseitige Täuschung erloschen. Was endlich die ideale Wechselneigung Woldemar's und Henriette's betrifft, so hat es aller gespreizten Rhetorik Jacobi's nicht gelingen wollen, ihr Natur und Wahrheit einzuhauchen, und wir müssen der genial symbolisirten Verwerfung jenes Romanes durch Göthe, wie dem spätern, wohl motivirten Verdammungsurtheile Friedrich Schlegel's noch jetzt völlig beitreten.)

III. Zur höhern und freiern Gestalt erhebt sich die Freundschaft, wenn sie auf wechselseitiger Hochachtung des Charakters und auf sittlicher Uebereinstimmung gegründet ist. Nur zwischen Sittlichen ist dauernde Freundschaft möglich; sonst bleibt es blosse „Familiarität," Umgangsgewohnheit, mit allen Zufällen und Wandelbarkeiten behaftet, welche die wechselnde Stimmung bei sich führt. Erst dort ist sie über die Zufälligkeit und den Wechsel hinaus, indem nunmehr die gegenseitige Kenntniss die Freundschaft nur immer mehr befestigen kann, weil wir den Freund in seinem sittlichen Werthe immer ächter und bewährter kennen lernen. Desshalb schaden hier der Freundschaft auch nicht mehr — so wenig, wie der Ehe — die kleinen Mängel und beiläufigen Schwächen, welche man am Freunde bemerkt, weil sie in der Kenntniss seiner Individualität ihre Einheit und Erklärung finden und durch die sittliche Substanz seines Wesens überwogen werden.

IV. Die höchste und dauerndste Intensivität der Freundschaft wird endlich durch das gemeinsame Wirken für geistige und sittliche Zwecke gewonnen, wo also der Gehalt der „Association" mit der Innigkeit der Freundschaft sich verbindet. Gemeinschaftliche Lebensplane und Wirken für dieselben Ideen, daher Gleichheit der Gesinnung und des Wirkens, erzeugen die eigentliche Tiefe und zugleich die freieste Gestalt der Freundschaft; — die abermals in der rechten Ehe ihre beste Verwirklichung zu finden vermag. Aber in dieser hohen Gestalt ist sie nicht mehr, wie die Ehe und Geschlechtsliebe, auf einen einzigen Gegenstand, oder wie die Familien-

pietät, auf den Umkreis der Verwandten beschränkt, sondern sie kann sich in's Unbedingte erweitern und den Kreis aller Gleichgesinnten umfassen.

Dies endlich ist die höchste, freieste und universalste Form der „humanen Cultur, weil jeder aus den Ideen geschöpfte Gehalt und jedes Wirken in dieser Sphäre zugleich in die innigste und reinste Gestalt des Wohlwollens, in die Freundschaft, aufgenommen werden kann. Der Freundschaftsbund geht immer mehr dazu über, Menschheitsbund zu werden, dessen er an sich fähig ist. Nur die Frage bleibt daher übrig, wie das zuletzt bezeichnete Ideal erreicht zu werden vermag? Dies führt uns in die „Idee der Gottinnigkeit“ über.

Dritter Abschnitt.

Die Verwirklichung der Idee der Gottinnigkeit.

---

§. 174.

Allgemeine Charakteristik dieses Gebietes.

Indem wir in die Sphäre der höchsten Idee eintreten, ist es nöthig, auf das innere Verhältniss der sämmtlichen praktischen Ideen zurückblicken. Der Uebergang in das Gebiet der Religion ist nämlich nicht so zu fassen, als wenn die Religion eine gesonderte Sphäre des sittlichen Daseins beherrschte, als wenn sie irgend einer Seite der Rechts- und der sittlichen Gemeinschaft fremd bliebe oder sie zu unterdrücken hätte. Vielmehr ist sie der beseelende, verewigende Geist in allen Gemeinschaften, welcher allein in jede einzelne Gestalt des Lebens, wie eng und zufällig sie auch erscheine, die ganze „Idee der Menschheit“ oder für das subjective Selbstgefühl, das Bewusstsein des „höchsten Gutes“, den Gewinn der Glückseligkeit, hineinzulegen vermag. Dies war im Allgemeinen die Stellung, welche wir der Idee der Gottinnigkeit, im Verhältniss zu den übrigen, anweisen mussten (Ethik, §. 17. 18.). Auf dieser Grundlage ist hier weiter zu zeigen, wie die Religion sich objective Wirklichkeit giebt im Kreise aller jener Gemeinschaften.

I. Vor allen Dingen fordert die Religion kein eigenthümlich religiöses Thun oder religiöses Unterlassen: sie ist der heiligende Geist in allem Thun, jedes Vollbringen weihend

und das Unterlassene im höhern Lichte freier Entsagung verklärend. Was man daher von besondern religiösen Handlungen, Andachts- und Bussübungen spricht, hat als That keinen selbstständigen Werth und Zweck; es findet diesen nur in der Stärkung des religiös-sittlichen Geistes und ist somit auf's Eigentlichste nur eine bestimmte Seite und ein Beitrag zur „Tugendbildung" (bei welcher Gelegenheit wir sie eigentlich schon abgehandelt haben: vgl. §. 56.). Es ist derselbe Gedanke, der auch die Frage entscheidet, ob es Pflichten gegen Gott gebe? Sie musste verneint werden, weil alle Bethätigungen der Gottesliebe, wie wir zeigten, nur gegen die Menschen gerichtet sein können. Und wenn man mit Recht gesagt hat, dass in den einfachen Worten: „Bete und arbeite", der Umfang aller Lebensweisheit verschlossen liege, so ist auch hier kein wahrer Gegensatz oder eigentliche Doppelheit der Gebote. Der Ernst und die Innigkeit des Gebetes kann nur die Kraft herabrufen für die Ausdauer selbstaufopfernden Wirkens und Duldens; und die rechte Arbeit kann nicht gelingen ohne den Segen des Gebetes in sich zu tragen. Beides wird nur durch diese stete und innige Wechselbeziehung gesund und vollkommen, und bewahrt den andern Theil vor jeder Verkünstelung oder Entartung.

So klar und unläugbar nun auch dieser Charakter der Religion ist, dass sie einzig in der Gesinnung und im Handeln sich wiederspiegeln kann: so wenig ist doch diese Wahrheit in ihren Folgen zur Anerkenntniss gekommen. Unmöglich hätte man sonst den Hauptnachdruck der Religiosität in die Anerkennung irgend eines Glaubensdogma legen können, vielmehr die eigentlich religiöse That und die einzig wahre Probe der gelungenen religiösen Aneignung in Umschaffung der Gesinnung, in Heiligung derselben durch die Liebe (durch Gottes- und Menschenliebe) gesetzt. Sonst hätte man ebenso wenig bei dem religiösen Unterrichte und bei aller Bildung zum Glauben das wahre und gesunde Verhältniss gerade auf den Kopf stellen können; statt vom rein Menschlichen und unwiderstehlich Einwirkenden, von der Predigt der Liebe und von der sittlichen

Mahnung anzufangen und erst allmählig von da aus zum historischen Vorbilde menschlicher Vollkommenheit und zur geschichtlich gegründeten Heilsanstalt zurückzuleiten, für welche nunmehr die sittliche Empfänglichkeit und Anerkennungsfähigkeit im Gemüthe gesichert ist, noch immer den umgekehrten Weg zu wählen, der in seinen Wirkungen stets erfolgloser werden muss. Dass dies jedoch im Grossen und Ganzen sich also verhalte, wird kein Urtheilsfähiger läugnen können: man hat sich bei den Grundsätzen über den (christlichen) Religionsunterricht noch nicht über die Methode der ersten Zeiten erhoben, als ob wir noch immer Juden zu bekehren hätten, den Messiasbegriff mit Allem, was an ihm hängt, zum Ausgangspunkte zu machen, überhaupt den Glauben an ein Historisches voranzustellen, während „Glaube", auch für jene ersten Zeiten, ganz etwas Anderes bedeutete, die Zuversicht des Gemüthes zu einer innerlich erlebten Thatsache (vgl. §. 17. S. 71.).

II. Die gleiche Verkehrtheit liegt den confessionellen Unterschieden und Kämpfen zu Grunde. Ueber das praktische Ziel der Religion und ihres Wirkens sind sie, gleichsam wider Willen, im Einverständniss: nur über das Dogma streiten sie, und nur für dieses wollen sie Proselyten gewinnen, indem sie das Haus der Christlichkeit gleichsam vom Dache her zu erbauen suchen, statt auf dem wohlgesicherten Grunde einer ächt religiösen, im Willen sich abspiegelnden Gesinnung, über welche sogleich Einverständniss unter ihnen erwachsen müsste, keine aber auch einen besondern Vorzug für sich in Anspruch zu nehmen hätte. Mit diesem verkehrten Bemühen geht auch naturgemäss der geringe Erfolg in der Hauptsache Hand in Hand: keine der christlichen Confessionen kann sich rühmen, irgend einen Vortheil vor den andern errungen zu haben in Bezug auf die dauernde Umgestaltung des sittlichen Willens in ihren Pflegbefohlenen. Bei ihnen allen steht die rechte Wirkung durch eigentliche „Seelsorge" gleich tief, und giebt dadurch Zeugniss, wie wenig die Religion in ihrer bisherigen Anwendung überhaupt noch zu leisten im Stande war. Ja, trotz des lange uns eingewohnten Christenthumdünkels, müssen wir bekennen, dass die

christliche Durchschnittsbildung, wo sie allein wirkt und wo nicht andere Bildungselemente zugleich hinzutreten, durchaus keinen Vorzug zeige vor den Wirkungen des Muhamedanismus, oder der Reste des Judenthums und des Buddhacultus. Denn im Orient, wo alle diese religiösen Bekenntnisse neben einander wirken, erblicken wir bei allen Bekennern dieser historischen Religionen dieselben Laster, die gleiche Verworfenheit, während die schlichte menschliche Frömmigkeit zu den Bergvölkern und Hirten, zu „Feueranbetern", ja, wie wir jetzt sogar erfahren, zu den so sehr verabscheuten „Teufelsanbetern" sich geflüchtet hat.

Hier nun sehen wir die Feinde der Religion mit der Erwiederung auf uns eindringen, dass wir offenbar damit zu viel erwiesen hätten, indem in Wahrheit daraus folge, dass die Religion gar keinen Einfluss auf die Sittlichkeit habe, dass sie etwas völlig Ueberflüssiges sei. Diese Behauptung wäre ebenso übereilt, als die entgegengesetzte Meinung, dass nur ein bestimmter Glaube, ein specifisches Dogma die rechte Gesinnung zu erzeugen vermöge. Die Religion verliert nicht ihre ewige, rein menschliche Wirksamkeit, wenn sie auch nach ihren einzelnen Erfolgen sich noch in empirische Missgriffe verstrickt hat. Man vergönne dem Christenthum endlich zu seiner angestammten Kraft sich zu erheben, als die reine Religion der Liebe hervorzutreten, und nichts Anderes sein zu wollen, als dies: dann wird es auch seine umgestaltende Allgewalt auf die Gemüther üben, den eingebornen Keim der Liebe unwiderstehlich in ihnen zu wecken. Nur darum und nur insofern ist das Christenthum uns die absolute Religion, der Glaube der Zukunft, weil sie am Reinsten die Religion der Liebe ist.

III. An jenen principiellen Irrthum schliesst sich ein anderer, den wir gleichfalls auf seinen schärfsten und kürzesten Ausdruck zu bringen und hier abzusondern haben. Er liegt in der Vorstellung, dass ein Gegensatz bestehe zwischen dem „Reiche Gottes" und der „Welt", dass um Gott zu dienen man die Welt fliehen müsse, statt durchgreifend und mit freiem Verständnisse sie umzugestalten zum Schauplatze sittlich-reli-

giöser Thaten. Die Religion entzieht sich keiner Lebensform, sie hat Nichts auszuschliessen; sie ist das Adelnde, Heiligende für Jegliches, — für das Geringste, wie für das Grösste, das scheinbar Weltlichste, wie das scheinbar Geistigste. Ich vermag in ächt religiösem Geiste Kleinhandel zu treiben oder dramatischer Künstler zu sein; aber ich kann auch mit antireligiöser Heuchelei mich in das Gewand des Priesters hüllen oder Gebetbücher verfassen. Die ganze Welt, das Leben wie die Wissenschaft, ist von der Religion aus zu erobern; denn sie entspringt der universellsten Idee.

Jene falsche Ausschliesslichkeit hat zwei sehr verbreitete Erscheinungen erzeugt, die, mehr verrufen als richtig gewürdigt, erst hier ihre klare Deutung gewinnen. In Behandlung der Angelegenheiten des Staates und der Cultur bringt jener Irrthum den Puritanismus hervor. Dieser strebt den Staat und das öffentliche Leben von aller „weltlichen Beimischung" zu reinigen: das kirchliche Gebot wird Staatsgesetz und Policeimaassregel, religiöse Busse wird zu bürgerlicher Strafe, und eine abstracte, aber damit hohl gewordene Glaubensübung soll den ganzen Lebensgehalt erfüllen. Dies missverstandene Christenthum ist den sehr berechtigten Streichen des Humanismus erlegen, wenn es in bleibenden gesellschaftlichen Formen sich auswirken wollte. Jetzt taucht es noch in einzelnen sporadischen Erscheinungen als Nachzügler hervor, dennoch kennbar genug, um an seinen Ursprung zu erinnern. Seine gegenwärtige Berechtigung hat es nur der gänzlichen Lebensfrivolität gegenüber; und so mag es denn unter den jetzigen, principlos verworrenen Zuständen auch noch neben den andern Tagesmächten seine Rolle spielen.

Das gleiche untergeordnete Recht möchten wir, aus denselben Gründen, der zweiten nahe verwandten Denkweise zugestehen, die, nach der gegenwärtig geltenden Deutung für dieses Wort, als „Pietismus" bezeichnet werden kann, während derselbe seinem ersten ursprünglichen Sinne nach, den unfruchtbaren dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit gegenüber, auf höchst bedeutsame Weise die praktische Frömmigkeit fördern und die religiöse Wahrheit nicht mit starrem Autoritätsglauben, son-

dern im vollen Erleben des Gemüthes erfasst wissen wollte. Was jetzt Pietismus heisst, ist eben nichts Anderes, als jene schon geschilderte puritanische Lebensansicht, gegründet auf den vermeintlichen Gegensatz zwischen Göttlichem und Weltlichem, aber beschränkt auf das Bekenntniss privater Abneigung und persönlicher Scrupulosität. Wenn der Puritanismus sich stark genug fühlte, das Weltliche um sich her auszurotten, so hat die pietistische Denkweise nicht einmal diese Kraft: sie begnügt sich damit, protestirend sich beiseite zu halten und vor der vermeintlichen Besudelung ängstlich sich abzuschliessen, statt dass die wahre Kraft der Religiosität und ihre Pflicht es wäre, die Welt umzugestalten durch erneuernde Thaten.

Diesen sämmtlichen Vorurtheilen, wie geheiligt sie bisher auch sein mochten, müssen wir bei dieser Untersuchung sogleich unsern Standpunkt entgegenstellen. Er ist nicht der einer Confession, noch auch der ausschliesslich christliche in dem specifischen Sinne, dass wir im Christenthum, wie es bis jetzt sich entwickelt hat, irgend ein Definitives und Abschliessendes erblicken könnten. Es ist uns, als Princip, die einzig wahre und auch für die Zukunft die einzig mögliche Religion; denn es ist die einzige, in der die Liebe ohne alle Ausschliessung hervortritt. Was aber ihre bisherige historische Gestalt betrifft, so ergeht es ihr nicht anders, wie allen übrigen ethischen Ideen. Gleichwie wir überhaupt noch an den Anfängen des Menschengeschlechts stehen, gleichwie auch Recht und Staat, Humanität und Cultur nur ihre ersten, noch unvollkommenen Versuche gemacht haben auf das Geschlecht zu wirken: so wollen wir nur bekennen, dass auch die christliche Religion als praktisches Princip durchaus noch in ihren Anfängen stehe und ihre Hauptaufgabe erst noch zu lösen habe.*)

---

*) Um hierüber nicht missverstanden zu werden, namentlich um nicht den falschen Schein zu erregen, der sogar unserm ethischen Grundprincipe widersprechen würde, als sagten wir uns vom Historischen des Christenthums und seiner geschichtlichen Continuität los, verweisen wir auf unsere Abhandlung: „Die Religion und Kirche als wiederher-

Nur aus diesem Gesichtspunkte ist die folgende Untersuchung zu würdigen. Wer uns denselben nicht zugesteht, oder zu allen seinen Consequenzen sich zu bekennen nicht den Muth oder die Nüchternheit hat, dem können wir innigste Gemüthsreligiosität zugestehen, aber theoretische Klarheit über das wahrhafte Wesen der Religion müssen wir ihm absprechen; und am Allerwenigsten hat er die Fähigkeit sich errungen, über die religiösen Fragen der Zukunft ein entscheidendes Urtheil abzugeben.

§. 175.

Eintheilung und Uebersicht.

Die Eintheilung dieses Gebietes entspricht genau der eigenthümlichen, in ihm sich darstellenden Idee. Die Religion erzeugt die schlechthin universalste Gemeinschaft: sie überschreitet jede persönliche Schranke, jeden Volks- und Culturunterschied. Der Mensch allein macht in ihr sich geltend, abgelöst von allen endlichen Beziehungen und Erstrebungen, nach seinem ewigen Bedürfniss, wie nach seiner ewigen Befriedigung. Die Gemeinschaft, welche daraus entsteht, ist daher die reinste, unpersönlichste, und doch die durchdringendste und dauerhafteste: in ihr ist zum ersten Male die „Idee der Menschheit" als solche hervorgetreten.

Demgemäss wird zuerst zu zeigen sein: wie die Religion, wenn sie einmal das Bewusstsein ergriffen hat, in dieser bloss subjectiven Innerlichkeit nicht verharren könne, wie sie gerade darum, weil sie auf objectiver Erweckung beruht, auch nur in Gründung einer objectiven Gemeinschaft, „Kirche", sich genug thun könne. Hier ist ferner der scheinbare Widerspruch zu lösen: wie die Religion, bei ihrer Universalität, dennoch eine eigenthümliche Gemeinschaft erzeugen könne, da sie vielmehr der durchdringende Geist der Vollkommenheit

stellende Macht der Gegenwart", besonders im zweiten Artikel („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. XXI. Heft 2. 1852. S. 294—318.).

in aller Gemeinschaft zu sein scheint. Dies wird uns endlich noch einen Blick werfen lassen auf die ewige Idee der Kirche in ihren verschiedenen historischen Verwirklichungen.

Ist der objective Begriff der Kirche festgestellt, so wird sodann zu zeigen sein, wie ihr „Organismus" äusserlich und innerlich sich gestalte: äusserlich nach der Mannigfaltigkeit von Ständen und geistlichen Berufsarten in ihr; innerlich nach dem von ihr ausgehenden Geiste der Erbauung im Cultus und in der Seelsorge.

Erstes Capitel.

Die Religion und die kirchliche Gemeinschaft.

---

§. 176.

1. Die Religion im Verhältnisse zur Sittlichkeit und zu den ethischen Gemeinschaften.

Wir haben bisher drei eigenthümliche Sphären der Gemeinschaft kennen gelernt, welche, ohne sich jemals zu vermischen, dennoch stets in einander wirken und wechselseitig sich voraussetzen und erfrischen: das Familienleben, den Staat und das freie Band der Geister durch Cultur und Humanität. Die Familie ist die Voraussetzung für alle, der sittliche Naturgrund, in dem, wie in einem Keime und in einfachster Umhüllung, alle entwickeltern sittlichen Verhältnisse und Zustände vorgebildet sind, in dessen heilenden Schutz sie zurückkehren können, wenn die Welt sie verletzt oder gefährdet. Auch in der Religion werden wir dem Familienleben noch einmal begegnen. Der Staat ist theils die allumfassende, jeden Einzelnen, wie jede Gemeinschaft in ihre Rechte einweisende und darin schützende Rechtsordnung; theils bleibt ihm die höhere Pflicht der Sorge für die äussere Wohlfahrt und die innere Bildung des Volkes. Endlich ragt über beide hinaus der Bund, den Wissenschaft und verwandtes Kunstbestreben, Geselligkeit und Freundschaft um die Gesammtheit der Geister schliessen, die nunmehr, über alle verwandschaftlichen, Volks- und Standestrennungen hinausgerückt, nach der Eigenthümlichkeit ihres „Genius“ sich berühren, und vom heilenden Schutze eines vollkommnen Familienlebens umfriedet,

durch die steigende Ausbildung des Staates in allen äussern und innern Lebensansprüchen gesichert, hier desto freier und energischer die Hände erheben können nach den höchsten Gütern des Daseins, dem Genusse des reinen Wohlwollens in der unendlich mannigfaltigen und unendlich inhaltsreichen Wechselanziehung der Individualitäten, wie dem Genusse steter Vervollkommnung, welche die Beschäftigung mit der Welt des Schönen und des Wahren uns gewährt.

I. Und so könnte erachtet werden, dass hier die Vollgenüge menschlichen Daseins erreicht, die „Idee der Menschheit" rückhaltslos und vollkommen verwirklicht wäre. Für die Religion bliebe dabei kein Platz: die Menschheit scheint ihrer nicht zu bedürfen. Ihren ahnungsvollen Kinderträumen in ein Jenseits entwachsen, mit freiem Blicke Sich in allen ihren Idealen wiedererkennend und ebenso mit freier Kunst Selber zur Vollkommenheit sich heranbildend, steht sie „zum ersten Male" auf eigenen Füssen. Der Humanismus wird den vollständigen Sieg feiern und an die Stelle der verlebten Religion treten! So spricht man und glaubt damit das Geheimniss menschlichen Daseins völlig erschlossen zu haben.

II. Aber hier gerade, in dieser tiefsten Hervorkehrung aller Kräfte des Menschengeistes, eben da, wo er in den Besitz der vermeintlich selbsterrungenen Vollkommenheit treten will, liegt die Gränze für ihn und tritt der neue Wendepunkt ein. Aus den scheinbar vollkommensten, irdischer Weise genügendsten Zuständen treibt sich am Herbsten und Unwiderstehlichsten das Gefühl ihrer Ungenüge hervor; der ungesättigte Geistestrieb verlangt über sie hinaus und verliert sich in ein tantalisches Ringen, bis er mitten in der scheinbaren Fülle auf dem Standpunkte der Resignation ankommt. Dies ist aber nicht das Zeichen gesunden Daseins, sondern eines ungelösten Widerspruches. Alle jene vorläufigen Beschwichtigungen lassen den Menschen den tiefen Bruch, das „Deficit" in allem Dem nur immer rathloser empfinden, was er aus eignen Kräften erstrebt und vollbringt. Im Genusse seiner „Gottgleichheit" ist ihm gerade am Wenigsten wohl.

Und zwar auf doppelte Weise:

Nach je höherem sittlichen Maassstabe gerade der Mensch sich beurtheilt, desto eindringender wird er seiner eigenen Unangemessenheit inne in jeder einzelnen That seines Wollens und Vollbringens. Er gelangt endlich zu der trostlosen, aber empirisch unabläugbaren, aus eignem Vermögen auch nicht zu ändernden Resultate: dass die „Tugend" ein durch menschliche Kraft nicht erreichbares Ideal sei.

Wenn er aber auch die von Aussen auf ihn wirkenden Zustände durchforscht, alle ihm gewährten Lebensgüter an sich durchversucht: er muss sich bekennen, dass gerade die grössten Hoffnungen am Wenigsten worthalten, dass in jenen Gütern allen nicht das „höchste Gut" gefunden werde. Er kommt zu dem noch weit trostloseren Abschluss: dass „Glückseligkeit" ein durch menschliche Kräfte unerreichbarer Wunsch bleibe.

Und mit beiden Ueberzeugungen ist er nun wirklich an der Gränze der menschlichen Weisheit und des menschlichen Vollbringens angelangt. Der Humanismus, als höchste Instanz betrachtet, bleibt die „Resignation", die tantalische Noth, immer von Neuem Lebensversuche machen zu müssen, deren Ungenüge man schon erprobt hat. Er ist die zum Höchsten vergeistigte, aber nicht minder endliche, beschränkte „Weltbildung". In ihren Vollgenuss gerade eingetaucht empfinden wir die drückendste Leere, das Einerlei des Wechsels, den tödtenden Kreislauf. Wir haben Alles gefühlt, genossen; wir stossen überall an die Enden der Dinge. Es ist die universelle „Blasirtheit" der Langenweile, deren ominöse Nachwirkung der Predigt des Humanismus auf dem Fusse folgt.

III. Von diesem doppelten Mangel, an dessen erfahrungsmässiger Allgemeinheit in den höhern Bildungsschichten der Gegenwart wohl keinerlei Zweifel besteht, hat nun unsere Ethik den innern Grund schon längst sehr bestimmt aufgewiesen. An ihrem Anfange (§. 17.) drückte sie dies, ihrem damaligen abstracten Standpuncte gemäss, in der allgemeinen Formel aus: die „Idee der Menschheit" sei einestheils ein stets zu Realisiren-

des und in allen sittlichen Willensacten des Einzelnen, wie in jedem gelungenen Verhältnisse der Ergänzung innerhalb der Gemeinschaft, wirklich Realisirtes; anderntheils sei sie ein nie zur vollständigen Wirklichkeit gelangendes Ideal. Der Grund davon ergab sich uns im Wesen der menschlichen Freiheit, welche nie aufhören kann im Processe der Selbstbestimmung und Selbstentwicklung. Keine erreichte Stufe ist jemals die letzte; jeder ethischen Idee ist ein eigenthümliches Princip der „Perfectibilität“ eingebildet. Dies ist die Eine Seite: „die Idee der Menschheit“ ist auf jeder Culturstufe ebenso wirklich erreicht, als sie dennoch mit neuen Aufgaben darüber hinausgreift.

Hier tritt jedoch ein anderer Moment hinzu: das Universale des Bösen, des Nichtseinsollenden im Willen (Ethik §. 36 ff.). Der Ursprung des Bösen ist die Selbstheit, zur Selbstsucht gesteigert, oder der Wille der Persönlichkeit, zur Ausschliesslichkeit erhoben, und damit alle unmittelbaren Regungen des instinctiv Sittlichen zurückdrängend. Es ergab sich, dass hierin die Möglichkeit einer unendlichen Vielgestalt des Bösen liege: jeder Zustand des Individuums, wie jeder allgemeine Bildungsstandpunkt kann Erzeuger des Bösen werden in durchaus eigenthümlicher Erscheinung (§. 35. S. 146. 147). Aber daraus folgt von selbst, dass der Mensch, einmal in diese Verstrickung gerathen, rein durch sich selbst zwar bis zum Urtheile über die Verworfenheit seines Zustandes, zur „Reue“, „Zerknirschung“ u. dgl. zu gelangen im Stande sei, mit Nichten jedoch bloss durch eigene Kraft zu einem neuen, höhern Leben und darin zum Gefühle der Freiheit („Erlösung“) aus jenem trostlosen Wechsel von Sünde und Reue, sich aufzuschwingen vermöge. Selbst in der allerhöchsten Beziehung haben wir nachgewiesen, dass es der Mensch nur bis zur „guten Gesinnung“, zum Aufgebenwollen seiner Selbstheit bringen könne: die eigentlich menschengemässe, durch eigene Kraft erreichbare Form seiner Tugend ist „Streben nach Tugend“ (Ethik §. 52. II. §. 56.). Er vermag nur sich zu entselbsten vor der ihn ergreifenden Idee, deren Gehalt er nicht

willkürlich aus sich hervorbringen kann, sondern deren Offenbarung er mit bereit gehaltenem guten Willen sich zu unterwerfen hat (§. 46. S. 183f.).

IV. Dies Bewusstsein der steten Unangemessenheit unsers factischen Willens gegen den Grundwillen des Guten, der im „Gewissen" als das schlechthin vollkommne, heilige Wollen sich uns ankündigt, ist es nun, was jede geistig-sittliche Religion als „Sünde", eigentlicher noch als „Erbsünde", der scharfbeobachtende Forscher Kant als „das radicale Böse" in uns bezeichnet hat; — ein Ausdruck, der allerdings tolerirbar bleibt, sofern er nicht die metaphysische, sondern die factische Universalität des Bösen zur Anerkenntniss bringen soll.

Aber auch das Bewusstsein der Entsündigung kommt nicht aus menschlicher Kraft und Willkür. Sie muss dem Menschen auf objective Weise, mit der Gewissheit einer innern Thatsache sich ankündigen, durch die wirklich in ihn eintretende Kraft der Heiligung ihn überzeugen. So fordert es die psychologische Consequenz, und nicht anders giebt auch das menschliche Bewusstsein Zeugniss davon.

Und so sind Sünde, Versöhnung, Wiedergeburt nicht etwa bloss durch irgend eine Orthodoxie ersonnene, specifisch christliche Vorstellungen, sondern universale, psychologisch-ethische Zustände, die keinem Menschen und keinem Menschenverhältniss sich unbezeugt lassen, wenn er aufmerksam auf sich sein will. Damit wird verständlich, was wir im ersten Theile unserer Ethik „Integration der Sittlichkeit durch die Idee der Gottinnigkeit" nannten. Wie es der heilige Wille ist, der entsündigend und versöhnend in die endliche Bedürftigkeit des menschlichen hineingreift und ihn über sich erhebt, „Alles neu macht": so erkennt der Mensch auf dem Standpunkte der (ächten) Religion diese sonst verborgen und unerklärt in ihm fliessende Quelle als die heiligende Kraft Gottes (Ethik §. 50. S. 194.). Erst hier wird das Räthsel seines Innern ihm bis auf die Wurzel gelöst: mitten in der Gebrechlichkeit seines Willens entdeckt er den Quell seiner Wiederher-

stellung. Das Bewusstsein seiner Schwäche gerade wird zum Siege des göttlichen Geistes, dessen segnender Wirkung er immer inniger sich hingiebt, weil er ihrer, als eines Thatsächlichen, stets gewisser wird; und aus der Tiefe seines Gemüthes treten endlich die Grundgefühle der „Liebe“, des „Glaubens“ und der „Hoffnung“ (§. 17) immer klarer und überzeugter hervor.

So hat sich von Neuem am Ziele der Güterlehre das Resultat der allgemeinen Theorie bestätigt: dass erst in der Religion der sittliche Process vollendet werde (§. 50). Daraus folgt mit Nothwendigkeit, dass erst auf dem Standpunkte der Religion das höchste Gut („innere Glückseligkeit“) dem Menschen zu Theil werde, dass es dann aber in jedes engste Gebiet, in die schlichteste Form eines sittlichen Berufes sich einzubürgern vermöge. Jeder Inhalt, der niederste wie der stolzeste, ist gleich empfänglich dafür: vor dem Maassstabe Gottes sind alle sittlichen Bestrebungen gleich gross und gleich klein: in jeder darum, mit religiösem Geiste erfasst, ist das ganze höchste Gut gegenwärtig. Alle sittlichen Güter und ethischen Gemeinschaften gehen in die Religion ein, von diesem gemeinsamen Mittelpunkte erst ihre innere Vollendung und die letzte Selbstgenüge erhaltend, weil die Religion ebenso zur resignirten Selbstbescheidung stimmt, als doch auch den wahren Antrieb begeisternden Fortschritts in sich hegt.

Nur die Frage bleibt übrig: ob die Religion um ihrer absoluten Universalität willen noch in ein besonderes Gebiet sich einschliessen, eine eigenthümliche Gemeinschaft erzeugen könne? Dies möchte vom gegenwärtigen Gesichtspunkt aus, wenigstens auf den nächsten Blick, sogar zweifelhaft erscheinen.

§. 177.

2. Die Religion in Gestalt kirchlicher Gemeinschaft.

Wir haben die Religion hier nur vom Standpunkte des höchsten sittlichen Willens aus begründen können, und so ist sie selber in ihrem Ausdruck die höchste geworden, oder die absolute. Dass diese höchste oder absolute Religion nun factisch

mit dem Christenthume zusammenfalle, hat auf unsere bisherige Deduction nicht den mindesten Einfluss gehabt; ist aber wenigstens ein denkwürdiger Umstand, der im Uebrigen die Ethik nicht veranlassen kann, die Selbstständigkeit ihres Urtheils aufzugeben. So auch bei der folgenden Untersuchung über die Kirche. Wie wir überhaupt nicht auf dem Standpunkte der Confession stehen, so auch nicht eigentlich auf dem specifischen des Christenthums, ausser sofern wir in ihm, neben unlautern oder verwirrenden Elementen, die seine zeitliche Erscheinung darbietet, die unterscheidenden Grundzüge der wahren Religion historisch am Klarsten hervortreten sehen. Die Frage aber, ob auch nur in der Theorie ein so reiner und so hoher Begriff der Religion möglich wäre, wenn ihn das Christenthum nicht historisch und factisch durchgesetzt hätte, — eine Frage, welche übrigens nur verneinend beantwortet werden kann, da nach einem durchgreifenden Gesetze die ethische Thatsache dem Begriffe stets vorausgehen muss, — kann zur Aenderung dieses Grundverhältnisses nichts beitragen. Durch den also gewonnenen Begriff der höchsten Religion erhalten wir vielmehr den Maassstab und das Recht, die Formen zu beurtheilen, in welchen die dem Princip nach höchste, in ihrer factischen Erscheinung aber noch keinesweges vollendete Religion bis jetzt sich darzustellen vermocht hat.

Auf dieselbe Weise verfahren wir bei dem Begriffe der Kirche. Wir entwickeln aus dem Wesen der absoluten Religion den eigenthümlichen Charakter der durch sie erzeugten Gemeinschaft: dies ist der Kern, der in allen vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Kirchen ihr ewiges Bestandtheil und ihr Ziel enthält. Ganz beiseite bleibt hier die historisch-kritische Frage, was davon schon wirklich sei oder nicht, was erstorben und was lebensfähig? So wie die Ethik diese reine Haltung aufgiebt, wird sie confessionell und übertägig, wie dies bei den meisten, auch philosophischen Ethiken bemerkbar bleibt, die sich bisher über jene Fragen haben vernehmen lassen. Aber was schlimmer ist, die Ethik begiebt sich damit, vielleicht ohne es zu wollen, ihrer unwürdig in

den Dienst besonderer kirchlicher Zwecke und verliert dadurch ihren eigentlich befreienden, in die Zukunft weisenden Charakter.

Auch in dieser Frage gilt jedoch nur der durch die ganze Güterlehre bisher festgehaltene Kanon über das Grundverhältniss zwischen Idee und Wirklichkeit. Schlechthin kein Volk und keine Menschengemeinschaft kann ohne Religion sein oder ist ohne Religion gewesen: jedes hat daher auch ein Analogon kirchlicher Gemeinschaft aus sich hervorgebracht. Aber auch hier ist das kirchliche Princip, wie das des Staates, ein schlechthin perfectibeles, und wie dort den vollkommnen Staat, ist es hier der Inhalt der Weltgeschichte, aus ihren Vorbedingungen die rechte Kirche hervorzubringen, während den bisher zur Erscheinung gekommenen Kirchen, gerade wie den historischen Staatsformen, das Zugeständniss gemacht werden muss, einzelne Seiten und Richtungen der ächten oder ganzen Kirche bereits hervorgebildet zu haben.

I. Das Band der kirchlichen Gemeinschaft ist weder das äusserlich zwingende des Rechts und Staates, noch das eines unwillkürlichen Wohlwollens, wie in Familie und Geselligkeit, noch auch ist es auf die Gemeinsamkeit bestimmter idealer Geistesrichtungen gegründet, wie im Kunst- und Erkenntnissstreben. Die Frage erhebt sich daher, worin eigentlich die vereinigende Kraft liege, welche ein so starkes, und wie die Geschichte bis in die Entartung des Fanatismus hinein zeigt, so unüberwindliches Band hervorzurufen vermöge? Die Antwort ist weder zweifelhaft, noch eigentlich unbekannt; dennoch ist es merkwürdig genug, dass man bis jetzt es umgangen zu haben scheint, das entscheidende Wort auszusprechen! — wir wollen statt aller Andern nur daran erinnern, wie sehr von subjectiven Bestimmungen aus selbst Schleiermacher in seiner Ethik das Wesen der Kirche fasste.

II. Das Gründende und Vereinigende in der kirchlichen Gemeinschaft ist kein bloss menschliches Vermögen, sondern die den menschlichen Geist ergreifende, seine Gesinnung umschaffende und heiligende Kraft des gött-

lichen Geistes. Die Kirche in ihrer eigenthümlichen Stellung und Bedeutung, kann nur Werk des göttlichen Geistes in der Menschheit sein. Ohne die überwältigende Macht einer Begeisterung, die zuerst den Einzelnen ergreift, von da auf die Uebrigen sich fortpflanzt, ohne einen prophetisch Ergriffenen, der eine gläubige Gemeine um sich versammelt — der erste Keim des wechselergänzenden Gegensatzes von Geistlichen und Laien, welcher das eigentlich organisirende Princip der Kirche wird — ist gar keine objective Religions- und Kirchenbildung möglich.

Das Kriterium aber zwischen trüb verworrener Prophetie und ächter, zwischen falscher, schwärmerischer Kirchenbildung und wahrer, kann kein anderes sein, als die sittliche Umschaffung, die Bekehrung und Heiligung des Willens, die von ihr ausgeht. Keine ächte Kirche, ohne eine solche objectiv sich bewährende Erlösungskraft in ihr. Diese thatkräftige Bewährung, — den „Beweis des Geistes und der Kraft" — hat jede Kirche zu führen, stets durch die That zu zeigen, dass jene heiligende Kraft Gottes, als „*praesens numen*", auf ihr ruhe und in ihr wirke. Vermögen dies die Einzelkirchen, so gehören sie zur wahren, allgemeinen, seien auch ihre dogmatischen Bestimmungen, ihre formulirten Glaubensartikel noch so weit auseinander. Je lauterer und reiner endlich die Einzelkirche jenes Hauptkleinod des Glaubens darzubieten vermag und je eindringender seine Wirkungen in der Gemeinde sind: desto höher steht sie selber auf der Stufe des Weges zur absoluten Kirche, oder desto wesentlichern Antheil hat sie an derselben.

III. Endlich gilt, was wir von der Wirkung des göttlichen Geistes in der Kirche sagten, auf ganz specifische Weise nur von ihr, und ist keinesweges in dieselbe Reihe zu stellen mit irgend andern Bezeugungen des göttlichen Geistes im Menschengeschlechte. Auch die andern ethischen Ideen nämlich sind göttlichen Ursprungs und ein Ewiges im menschlichen Geiste, ebenso wie seine Anlage zur Religion (die Immanenz der „Idee der Gottinnigkeit" im menschlichen Bewusstsein). Das ethisch Instinctive

in Familie, Staat, Humanität, subjectivem Religionsgefühle ist ebenso wenig „Menschenwerk", als die Kirche. Und so, sollte man meinen, bliebe dieser keinerlei eximirte Stellung übrig. Das ist zugleich, setzen wir ausdrücklich hinzu, die herrschende ethisch-philosophische Ansicht von der Kirche, nach welcher sie, wie bei Schleiermacher, aus den Gestaltungen des subjectiven Religionsgefühles sich ergiebt, oder, wie in der Hegel'schen Schule, die noch unklare, unvollendete Vorstufe desjenigen ist, was im durchgeführten sittlichen Organismus des Staates seine volle Befriedigung findet. Wir bekennen, dass wir wenigstens nach solchen Prämissen die Consequenz dieser Auffassung nicht zu bestreiten vermögen.

Aber eine tiefere psychologisch-ethische Untersuchung des wahren factischen Menschheitsbestandes zeigt das Ungenügende solcher Auffassung (§. 176, III. IV.). Aus sich selbst, d. h. aus der ursprünglich in ihm wohnenden, aber durch das universale Ereigniss der „Sünde" unabläugbar in ihm gehemmten göttlichen Kraft vermag der Mensch die Vollkommenheit, den Urstand, weder objectiv, noch für sein Selbstgefühl zu erreichen. An jede selbsterrungene Wirklichkeit knüpft sich ihm das Bewusstsein der Endlichkeit und der tiefsten Ungenüge. Indem erst die Religion daher ihn zu integriren vermag (§§. 50. 176, I.): ist sie dies gleichfalls nicht im Stande durch eine Reihe subjectiv erregter Frömmigkeitsgefühle — dies bliebe immer jenes alte endlose Spiel des menschlichen Innern mit sich selbst, von dem er gerade befreit werden soll; — sondern er bedarf einer objectiven, in den geschichtlichen Verlauf des Einzelnen, wie des ganzen Geschlechts hineintretenden Gotteskraft, welche durch das Zeugniss unsers eignen Innern bewährt, dass sie uns zu entsündigen und zu beseligen vermag. Auch der Begriff des „Gottmenschen" ist ein gemeingültiger, psychologisch-ethischer, keine bloss „theologische Vorstellung"; und ohne ihn ist eine Kirche in specifisch ethischem Sinne gar nicht möglich. Nichts hat jedoch dieser hochwichtigen Einsicht mehr geschadet, als der allerdings von der gewöhnlichen Theologie genährte Wahn, dass sie etwas „Ausserordentliches", über jedes Gesetz und jede

Analogie Herausgreifendes, ein „Mysterium“ im schlechten und gemeinen Sinne sei.*)

Mit Einem Worte: — die objective Religion, der gelungene religiöse Process und hiermit auch die Kirche, beginnt erst mit dem Eintreten des Gottmenschen in die Geschichte. Alle frühere, oder ausserhalb des Glaubens an ihn stehende Religion ist nur die subjective Vorbereitung dazu; entweder fällt sie hinter den geschichtlich religiösen Standpunkt zurück, den die Menschheit wirklich schon erlangt hat — wie dies z. B. vom gegenwärtigen Judenthum allerdings zu behaupten ist, wie gereinigt und „aufgeklärt“ es auch immer geworden sein möge; — oder sie hat sich willkürlich aus der geschichtlichen Entwicklung herausgeworfen und wieder in's Leere gestellt — was vom ältern Rationalismus, von den gegenwärtigen Denkgläubigen, auch von der (Jacobischen) religiösen Sehnsüchtigkeit gilt. Sie alle mühen sich in einem religiösen Subjectivismus ab, für welchen die entsprechende Objectivität sich selber zu erfinden ihnen so wenig gelingen kann, als dem lichtbedürftigen Auge, ein objectives Licht aus sich hervorzurufen. Dem subjectiven Bedürfniss muss die objective Gewissheit entgegenkommen.

(Man verkennt daher, um auch vom Factischen ein Wort zu sagen, das Wesen des Christenthums durchaus, wenn man es bloss für die „reinste“ subjective Gemüthsreligion hält, wiewohl es auch diese ist. Es wurzelt vielmehr ganz in der Anerkenntniss einer göttlichen Thatsache, die eben darum wahr

*) Es ist daher nöthig wegen dieser wichtigen, im grössern philosophischen, wie theologischen Publicum noch so gut als unerkannt gebliebenen Wahrheit sich auf weitere, namentlich metaphysische und geschichtsphilosophische Untersuchungen zu berufen: denn beiden Gebieten gehört der Begriff des Gottmenschen an. Wir verweisen in beiderlei Hinsicht auf unsere „speculative Theologie“ (§. 258—259). Den Unterschied dessen, was wir oben „objective Religion“ nennen, vom subjectiven Religionsgefühle weiter auszuführen, ist besonders die Abhandlung über „Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart“ bestimmt („Erster Artikel“: Zeitschrift für Philosophie etc. Bd. XXI. Heft 1. S. 143 ff.) auf deren Inhalt wir uns hier beziehen müssen.

und universell zugleich ist, indem sie den wirksamen Beweis ihrer Erlösungskraft ununterbrochen im Innern des Menschen übt. So muss gerade die philosophische Ethik, wenn sie nicht, ihrem ganzen Princip zuwider, mit dem bloss Subjectiven in der Religion sich abfinden will, ganz auf die Seite des positiven Christenthums treten; und allein darin weicht sie von ihm ab, dass sie in seinen bisherigen Wirkungen nur den Anfang des eigentlichen Erlösungswerkes findet, dass sie die umschaffenden Thaten der göttlichen Liebe für die Menschheit erst noch in der Zukunft — auch in der Zukunft auf Erden — erblickt. Aber selbst unter den positiv Gläubigen der heutigen Zeit, wenn dieser Glaube nur innig und lebendig ist, welche Ueberzeugung ist verbreiteter, als die, dass eine neue Wiedergeburt des Christenthums, ein „neues Pfingstfest" uns bevorstehe!)

IV. So ist uns die Kirche, gegründet auf den vereinigenden Glauben an die Erlösungskraft im Gottmenschen — einestheils eine durchaus eigenthümliche, mit den bisher betrachteten nicht zu vertauschende und durch keine von ihnen zu ersetzende Gemeinschaft; — anderntheils schliesst sie Nichts von sich aus, sondern geht durch ihre Wirkungen in jeden Menschenzustand und in jede sonstige Gemeinschaft ein. Wie der Staat die äussere Ordnung aller Gemeinschaften zu einander, so ist sie das innerlich vervollkommnende, heiligende Princip in ihnen allen; durchaus universell, aber nur im Innern der Gesinnungen waltend und absolut zwanglos auf die freien Ueberzeugungen wirkend. Wie könnte sie daher je „im Staate aufgehen", auch dem vollkommensten? Wie könnte der Staat jemals sein Wirken mit dem ihrigen verwechseln, an ihre Stelle sich drängen wollen, ebenso aber auch seinerseits eine „Staatsreligion" sich herauswählen, wie wenn ihm, als Staate, an einer specifisch unterschiedenen Religiosität gelegen wäre? Die Kirche ist das zuhöchst und unablässig Ethisirende aller Gemeinschaften, gleichwie der Staat das äusserlich Schützende und Harmonisirende ihrer aller ist. Keines von beiden kann im Andern aufgehen, oder das Andere ersetzen, weil bei-

den gleich universale, dennoch durchaus verschiedene, wiewohl ergänzende Aufgaben obliegen.

Nicht minder ist es als eine Verwirrung der Begriffe zu bezeichnen, wenn man behauptet, dass Religion und Kirche in „der Humanität aufgehen“ sollen. Einestheils schliessen beide, wenn sie sich selbst verstehen und recht ausgebildet werden, das höchste Princip der Humanität in sich: sie erzeugen unaufhörlich diese Gesinnung und steigern ihre factischen Zustände. Anderntheils jedoch bietet die Religion eine specifisch andere und höhere Befriedigung, als die Humanität: sie eröffnet dem Menschen die tiefste, ja die einzige Quelle seiner Vollkommenheit, und es hiesse ihn um seinen Antheil an dieser Vollendung verkürzen, sein gesammtes Wesen unter sein wahres Niveau herabdrücken und auf's Eigentlichste es verstümmeln, wenn es je gelingen könnte, was eine kurzsichtige Philosophie sich einbildet, das Religionsbedürfniss und die objective Religion durch den „Humanismus“ zu ersetzen.

Endlich scheint es uns auch nicht vollständig richtig, zu sagen: dass bei steigender Bildung zur Sittlichkeit die Kirche „überflüssig“ werde oder jemals im ethischen Processe der Menschheit wirklich entbehrt werden könne.*) In einer Gemeine

*) Wir fassen diese, besonders von Marheineke und R. Rothe vertretene Ansicht in die Worte des Letzteren zusammen („Christliche Ethik“ II. §. 413), wo er den „Zweck der Erbauung“ in die „Realisirung der sittlichen Gemeinschaft als solcher“ setzt und diesen Beweis in dem Resultate abschliesst“: Die Erbauung ist die Vollziehung der religiösen Gemeinschaft als solcher in der Art, dass diese selbst wieder die vollständige Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft als solcher, und folglich der religiös-sittlichen (oder sittlich-religiösen) Gemeinschaft vermittelt. Indem die Kirche durch den Cultus erbaut, macht sie eben hiermit allmählig, nämlich in demselben Maasse, in welchem das Erbauen ihr gelingt, sich selbst überflüssig.“ — In diesen Worten kommt der Grund des Irrthums und der Verwechslung ziemlich klar zu Tage. Der reinen Wahrheit der Sache nach kann man nicht einmal behaupten: dass „der Zweck der Erbauung“ die „Realisirung der Sittlichkeit“ sei. Mit ganz gleichem Rechte könnte man nämlich auch umgekehrt sagen: die Sittlichkeit sei das Mittel, um für ächte Erbauung fähig zu machen! Keines jedoch von beiden ist Mittel oder ist Zweck des Andern, sondern beide sind Selbstzweck, zugleich aber in unauflöslicher Einheit befasst. In der Er-

von vollkommen Sittlichen oder von „Wiedergebornen" werden umgekehrt das Bedürfniss wie die Thätigkeit der gemeinsamen Erfrischung des religiösen Gefühls und der sittlichen Gesinnung gerade die stärksten und lebhaftesten sein, weil man am Intensivsten in diesen Interessen lebt und am Reichsten gegenseitig sich austauschen kann. Freilich bedürfen wir dann einer Kirche nicht mehr als der Krücke unserer Sittlichkeit und als Hülfsmacht unseres wankenden Staates; wohl aber wird sie dann gerade aus sich selber leben und die freiesten und reichhaltigsten Offenbarungen bieten. Was wir uns unter der Gemeinschaft der Heiligen denken, das ist Kirche, aber eben in jener zugleich geistigsten und freiesten Form, ein religiöser Bund um seiner selbst und keines andern Zweckes willen, gegründet auf den steten Austausch religiöser Erlebnisse und Gemüthserfahrungen, und dadurch die Innigkeit der Andacht und die daraus sich erzeugende Gemeinschaft der Heiligung immer tiefer bestätigend. Diese „wahre Kirche" braucht nicht bloss in das Jenseits verschoben zu werden, wiewohl sie recht eigentlich ein ewiges Verhältniss unter den Theilnehmern gründet, weil sie die tiefste, in der Ewigkeit ruhende Wurzel unseres Wesens erreicht; — schon im irdischen Dasein und in den irdischen Hervorbringungen kirchlicher Gemeinschaft zeigen sich solche höchste Aufschwünge religiöser Zuversicht und weltüberwindender Kraft; oft sogar innerhalb sehr unvollkommner kirchlicher Formen, welche Zeugniss davon geben, dass der erlösende Geist Gottes in jeglicher Form das ihm unterworfene Menschengemüth ergreifen kann.

---

bauung erhebt der Mensch sich zur innern Ewigkeit seines Wesens und zieht göttliche Kräfte auf sich herab: sie ist, wenn man überhaupt die Kategorie von Zweck und Mittel darauf beziehen will, im höchsten Sinne Zweck an sich selbst, der vollkommne, genugsame Zustand des Menschen. Die Sittlichkeit aber ist der Abglanz und Ausfluss desselben, die aus ihm die Kraft der Begeisterung und stets neuen Geistesaufschwung schöpft. Von der vollendeten, „den Zweck ihrer Erbauung" erreichenden Kirche aber liesse sich höchstens nur sagen, dass der Gegensatz von Geistlichen und Laien dann in ihr geschwunden oder vielmehr, dass er ein flüssiger, wechselnder geworden sei. Man vgl. die folgenden §§.

Dem hingegen stimmen wir bei, dass die einzelnen, namentlich die gegenwärtigen Formen der Kirche durchaus endlich sind und untergehen werden, ja dass sie schon jetzt gerade dem besten und gebildetsten Theile der Gemeine unangemessen, oder wenn man will, ihm „überflüssig" geworden sind. Wir dürfen dies uns offen bekennen, ohne in besonderes Erschrecken zu gerathen, oder zu wähnen, dass ein rückbildender Process hier gelingen könne. Verhält es sich doch auch, wie wir nachwiesen, mit dem gegenwärtigen Staate nicht anders. Die Idee beider ist eine ewige und unverwüstliche in der Menschheit; und so wird auch die Kirchenbildung, wenn sie nur des Bedürfnisses der Stätigkeit sich bewusst bleibt, welche alles ethische Thun allein zu einem künstlerischen zu machen vermag, jeder Aufgabe der Zukunft gewachsen sein.

Dies führt endlich zur Frage nach dem innern Verhältnisse der ewigen Kirche zu ihren einzelnen historischen Erscheinungen, und nach dem Principe der Perfectibilität in den letztern, wo gleichfalls die Analogie mit der frühern Untersuchung über die Perfectibilität des Staates nicht zu verkennen ist.

§. 178.

3. Die ewige und die historische Kirche.

I. Die Kirche ist, ihrer Idee nach, die schlechthin universalste Gemeinschaft; Jeden, der menschliches Antlitz trägt, soll sie der göttlichen Erlösung theilhaft machen. Zugleich ist sie damit ein unbedingt Gleichmachendes: nur der Mensch als solcher, aber auch der ganze, ächte, ungebrochene, soll durch sie zu seiner Verwirklichung gelangen. Der Staat, wie alle sonstige Gemeinschaft, setzt die Differenz der Stände, Berufsarten, Talente, Eigenthümlichkeiten voraus. Die Kirche hebt diese, wenn auch tiefgreifendsten Unterschiede als wesenlose auf und versenkt sie in Nichts vor der Heiligkeit Gottes. Vor Gott sind alle Menschen „gleich", — gleich gnadenbedürftig und erlösungsfähig. „Die Letzten" werden hier „die Ersten" sein.

Sie soll aber auch die Macht jeder Individualität zu

überwinden vermögen und jeder Bildungsstufe absolut gewachsen sein. Diese unbedingte Ueberlegenheit über jeglichen geistigen Widerstand oder Zweifel, diese siegreich überzeugende Kraft ihrer Geisteswaffen, die κατ' ἐξοχήν „Waffen der Lichts" sein müssen, macht so sehr die Grundbedingung ihres Wesens aus, dass sie ohne dieselbe gar nicht Kirche wäre in der specifischen Bedeutung dieses Begriffs. Der Staat befiehlt und zwingt; die Familienliebe und das freie Wohlwollen umschliessen mit sanften unwillkürlichen Banden; Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft begeistert und überzeugt; aber jede waltet nur in gewissen Regionen des Geistes, während die andern unberührt bleiben. Die Kirche richtet sich an den ungetheilten, aber frei zu überzeugenden Menschen: sie ergreift ihn im Innersten, durchleuchtet ihm selber alle Fugen seines natürlich-sündhaften Zustandes, um ihn endlich getröstet und beseligt seiner Erlösung sicher zu machen, deren Zugang gleichsam in ihn eröffnet ist. Dies allein ist der „Glaube", den sie ebenso verlangt, als erzeugt. Wie sich wiederholt uns ergab (Ethik §. 17. §. 49. u. s. w.), ist „Glaube" kein blosses Dafürhalten historischer oder unbegreiflicher Dinge, kein Sichverlassen auf ein fremdes Zeugniss, sondern die Zuversicht (*fides*) zu etwas innerlich Erlebtem und dadurch uns selber gewiss Machendem.

II. So giebt es keinen schädlichern Missverstand und keine kläglichere Verblendung, als das lange genug überlieferte Vorurtheil, dass „Wissen" und „Glauben" zwei widerstreitende Mächte des geistigen Lebens seien, oder zwei auseinanderfallende Regionen beherrschten, zwischen denen der Geist sich zu theilen, oder auch, unter welchen er zu wählen habe, mit jedesmaligem Ausschlusse des Einen oder des Andern. Das ächte Glauben ist nie ohne innigstes Wissen und Erleben von dem, was eigentlicher Gegenstand des Glaubens ist: was dagegen von Glaubensartikeln nicht also erlebt, durch innere Erfahrung angeeignet werden kann, gehört sicherlich nicht zum Wesentlichen des Glaubens; und jedes Glauben ohne eine solche innigste Ueberführung wäre sogar gewissenlos zu nennen; denn es

verführe leichtsinnig mit der wichtigsten Angelegenheit des Menschen. Darum kann aber auch umgekehrt die eigentliche Glaubensthatsache so wenig den allgemeinen Bedingungen des Wissens und der Erkennbarkeit widerstreiten, als irgend ein anderer Gegenstand der allgemeinen Objectivität. Wo man diesen sogenannten „Unbegreiflichkeiten" der „Glaubenswahrheit" begegnet, da kann man sicher sein, auf trübe, unaufgehellte Gebiete des theologischen Wissens zu treffen, oder auf leere objective und werthlose Abergläubigkeiten. Der Glaube hat sich daher nicht sowohl in Erkenntniss aufzulösen; — dies ist die entgegengesetzte Seite des Irrthums: der Glaube ist niemals ein bloss theoretischer Act; — aber er hat sich von der freien Erkenntniss bestätigen zu lassen.

Hieraus erwächst für die Idee der Kirche folgender durchgreifende Kanon: Sie soll mit der universellen Bildung nicht nur versöhnt sein, sondern ihr voranschreiten, in der wahren und innerlich berechtigten Gewissheit, durch die unbedingte, völlig freigelassene Forschung nur immer mehr bestätigt werden zu können. Für die factischen Kirchen aber ergiebt sich von hier aus das durchgreifende Kriterium zur Beurtheilung ihres Werthes: dass keine Glaubensform und keine Kirche der Aufgabe der Gegenwart gewachsen sei, welche auf jenem Dualismus der Bildung beruht und nur unter Berufung auf gewisse Unbegreiflichkeiten des Glaubens und mit der Anforderung, die „Vernunft gefangen zu nehmen", bestehen kann. Diese Forderung ist durchaus unstatthaft, ja sinnlos, seitdem die „Rechte der Vernunft" in andern Dingen anerkannt sind. Diese Anerkennung schliesst jedoch ihre Unbedingtheit in sich: jene Rechte lassen sich nicht einschränken auf gewisse Gegenstände und andere sich entziehen. Zugleich verräth aber eine solche Kirche damit den niedern Standpunkt ihrer eigenen religiösen Einsicht, indem sie nicht gewahr wird, worin ihre eigentliche Kraft liege, und wo sie wahrhaft ihren Hebel einzusetzen habe. Davon nunmehr im Folgenden!

III. Die Kirche ist nicht bloss eine unsichtbare Gemein-

schaft von Geistern, welche, sei es durch natürlich religiöse Sympathie, sei es durch frei hervorgebrachte Uebereinstimmung, über gewisse Heilswahrheiten sich in Einverständniss befinden: — nicht dieser ruhende, gleichsam innerliche Zustand genügt zum Wesen der Kirche, wie Manche irriger Weise meinen, welche dadurch sie idealisiren, oder ihrer factischen Gebrechen entkleiden zu können behaupteten. — Ebenso wenig ist die Kirche bloss ein Verein zu wechselseitiger Anregung frommer Gefühle oder sittlicher Vorsätze. Diese ebenso verbreitete Ansicht geht von dem Begriffe bloss subjectiver Religiosität aus, dessen Mangelhaftigkeit wir bereits gezeigt haben. — Sie ist vielmehr eine auf dem objectiven Begriffe der göttlichen Erlösung beruhende Heilsanstalt, mit dem doppelten Ziele: theils immer intensiver an den Gliedern der Gemeine den Erlösungsprocess darzustellen, theils extensiv ihn immer mehr über die gesammte Menschengemeinschaft zu verbreiten. Sie soll daher fortwährend sich versichtbaren, ein geistig realer Organismus werden, gleich dem Staate, und mit einem eben so ausschliessenden Zwecke, wie dieser oder wie jede andere, eine eigenthümliche ethische Idee darstellende Gemeinschaft. Die Kirche ist daher, ihrer Idee nach, nicht nur schlechthin universal, das absolute Heil für Alle in ihrem Schoosse bergend, sondern ihrer Praxis und absoluten Pflicht gemäss ist sie schlechthin gemeingültig, nach Allumfassung strebend.

Desshalb hat sie auch den objectiven Inhalt gewisser Heilswahrheiten zu ihrem Ausgangs- und Vereinigungspunkte, wesshalb man diese das „Symbol" der Kirche, den Gegenstand des Einverständnisses in ihr, genannt hat. Die Aufstellung eines Symbols von Religionswahrheiten ist der erste Schritt zur Kirche, als äusserlich erkennbarer Religionsgemeinschaft; und selbst die Confessionen derselben Kirche bestehen nur durch Abweichungen innerhalb des hergebrachten gemeinsamen Kirchensymbols. Kirchengemeinschaft aber ohne alles Symbol, bloss in der unbestimmten Innerlichkeit eines religiösen Gefühls gehalten, ist ein Widerspruch, weil hier gar nichts objectiv Gemeinschaftliches vorhanden ist. (Zufolge des all-

gemeinen Begriffes der Kirche müssen wir uns gegen die in neuerer Zeit aufgestellte Weigerung erklären, sich auf ein Symbol zu verpflichten. Die Weigernden meinen indess eigentlich nur, auf die bisherigen Kirchensymbole, als auf veraltete, sich nicht mehr einlassen zu können, und haben Recht darin. Wie diese Antinomie in ihrer Tiefe zu lösen, davon weiter unten.)

Ein wahrhaft und objectiv Gemeinschaftstiftendes wird das Kirchensymbol aber nur dadurch — oder nur in dem Maasse — als es von seinen Bekennern durch das (von uns beschriebene) Organ des Glaubens selbstständig und eigenthümlich angeeignet werden kann. Nur durch wirklichen Glauben ist (oder wird) Jeder ein Glied der Gemeine. Auch das durch die Kirche zu vollziehende Erlösungswerk an ihm kann nur von seinem Glauben ausgehen und setzt diesen voraus: — (welche beiden Sätze übrigens, wie kaum zu erinnern sein dürfte, keinesweges den alten beschränkenden Sinn haben, als werde hier der Glaube an irgend eine Autorität, an ein der Ueberzeugung fremd Bleibendes, zur Bedingung gemacht, um Antheil am Gute der Erlösung zu haben. Ein solcher historischer Glaube ist gar nicht der vollständige, oder wenigstens nur der sehr unvollkommne Anfang davon. Im Sinne des ächten Glaubens dagegen ist Nichts begreiflicher und consequenter, als die Behauptung, dass nur das Innewerden der eignen Sündhaftigkeit und das gewisse Vertrauen auf die göttliche Gnade die wirkliche Erlösung und das Bewusstsein derselben in uns herbeiführen könne.)

Hieraus ergiebt sich ein entscheidendes Kriterium für das wahre Kirchensymbol, welches, so formal es ist, dennoch den höchsten Gesichtspunkt bietet, um die historisch gegebenen Kirchensymbole nach ihrem ethischen Werthe durchgreifend zu beurtheilen:

Das wahre, absolute Kirchensymbol muss auch in vollständigem Sinne geglaubt werden können, und Nichts darf in ihm übrig bleiben, was sich unfähig zeigte, von jenem Glauben völlig angeeignet, d. h. mit freier Ueberzeugung umfasst zu werden. So ist es an sich

ein durchaus vollkommnes, keiner Nachbesserung oder Aenderung bedürftiges: es zeigt dem Menschengeschlecht den einzig möglichen Weg zum Heile. Aber gerade darum ist es, wie alle ewigen Wahrheiten, einer unendlich eigenthümlichen Darstellung und unendlich eigenthümlichen Aneignung fähig. Weder bedarf es daher, noch vermag es in eine definitive Formel gefasst zu werden, sondern gerade diese ist mannigfaltig und perfectibel. Zugleich ist dies die sittlich-künstlerische Seite der kirchlichen Thätigkeit in Bezug auf die Gemeine (was ohne Zweifel einen wissenschaftlichen Process voraussetzt), den ewigen und seiner Substanz nach unveränderlichen Inhalt des Kirchensymbols dem jedesmaligen Bildungszustande der Gemeine anzupassen und für diesen frei aneignungsfähig zu machen.

So besteht in Wahrheit kein Gegensatz zwischen den bisher unvereinbaren Behauptungen über die Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit des Glaubenssymbols. Die Kirche, so gewiss sie der Wahrheit und Objectivität ihres Glaubensgrundes gewiss ist, behauptet die Unveränderlichkeit ihres Symbols und hat darin Recht. Demungeachtet besteht die Thatsache, dass jede historische Form des Symbols gar mannigfach sich geändert hat, noch mehr, dass gar Vieles an ihm, wenn es vorher auch geglaubt wurde — geglaubt auf irgend eine fremde Autorität hin — jetzt nicht mehr geglaubt werden kann. So hat sich factisch ein veränderliches Element an ihm aufgethan und der Streit musste sich erheben, was das „Bleibende“ und was das „Vergängliche“ darin sei.

Die Ethik vermag nicht, und hütet sich wohl, diesen Streit auf materielle oder factische Weise zu schlichten; aber sie giebt das höchste Princip an, wie er stets gelöst werden kann, und eigentlich immer gelöst worden ist. Es liegt im rechten Begriffe des Glaubens. Das Unveränderliche und innerlich Ewige der Religion muss stets und wird stets geglaubt werden; denn es führt seinen Beweis in sich selbst. Auch ist darüber eigentlich nicht gestritten worden. Das Veränderliche und Vergängliche führt ebenso den Beweis für seine Vergänglichkeit; es wird entbehrlich für den wahren Glau-

ben, und die fortschreitende Perfectibilität des Glaubenssymboles hat dies auch äusserlich anzuerkennen und definitiv Act davon zu nehmen, indem sie es fallen lässt.

IV. Hierbei ergiebt sich jedoch eine wichtige ethisch-künstlerische Rücksicht. Jede historische Kirche ist anzuerkennen in ihrem relativen Werthe (ist factisch wahre Kirche), welcher das Erlösungswerk in der Gemeine gelingt. Desshalb ist jede, auch unvollkommene Gestalt des Glaubens, durch welche dies erreicht ist, unendlich werthvoller als Abwesenheit jeder Kirche und jedes Glaubens. Desshalb soll nur in dem Maasse eine historische Form des Glaubens durchbrochen werden, als schon im Bewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft die höhere Gestalt vorbereitet, die vorhergehende völlig sich ausgelebt hat. Die Glaubensform, in welche eine kirchliche Gemeine ihr religiöses Gesammtbewusstsein zusammenfasst, gilt ausdrücklich für Alle, nicht bloss für die einzelnen Vorgerückteren oder Gebildeten.

Desshalb soll aber die Kirche selber es für ihre Pflicht erkennen, das historische Symbol immer mehr zu steigern und ihre Gemeine zu dieser Steigerung zu erziehen, nicht erst von Aussen und unter mancherlei Widerstand von ihrer Seite es als Nöthigung sich aufdrängen lassen. Wie wir vom Staate zeigten, dass er das politische Element, welches den Umsturz, die „Revolution“ erzeugen könnte, in sich selbst aufnehmen und organisirend gestalten müsse: so gilt dasselbe von der Kirche. Was bisher wider ihren Willen geschah und so als ein Kampf gegen sie selber in ihrem ganzen Bestande erscheinen musste, dies Element der Perfectibilität soll sie in sich aufnehmen und religiös-künstlerisch behandeln. Durch welches Organ in ihr dies möglich sei, wird sich zeigen.

Wenn aber Streit über die kirchlichen Symbole ausbricht (wie solcher jetzt unläugbar in heftigster Weise stattfindet): so ist es aus analogen Gründen die Pflicht der Kirche, die Controverspunkte im Symbole zurücktreten zu lassen und das Gemeinsame, annoch Verbindende, als das eigentlich Entscheidende der kirchlichen Gemeinschaft, voranzustellen.

(Der einsichtige Leser verkennt nicht, warum wir in diesem ganzen Abschnitte uns der Rücksichtnahme auf bestimmte Kirchen oder confessionelle Beispiele ausdrücklich enthalten. Dies würde nicht nur die wissenschaftliche Haltung des Ganzen beeinträchtigen, indem die Ethik an sich weder auf dem Standpunkte einer bestimmten historischen Religion, noch weniger auf dem einer Confession sich befindet, — es würde weit mehr noch, wie wir fürchten, der Unbefangenheit der Auffassung Eintrag thun, welche wir dem Leser zu erhalten wünschen, der sein religiöses Bewusstsein mitten in jenen factischen Controversen schon befestigt, unwillkürlich Partei genommen hat. Da jedoch nach unserer wohlerwogenen Ueberzeugung von den jetzt vorhandenen christlichen Confessionen keine eines besondern Vorzuges vor den andern sich rühmen kann: so wäre es nicht wohlgethan, wenn wir auch nur zum Scheine Partei ergreifen wollten für die eine oder gegen die andere. Nur die Zuversicht steht uns fest, eben weil wir von der lange noch nicht ausgeschöpften Tiefe der christlichen Wahrheit durchdrungen sind, dass früher oder später eine neue Reformation die christliche Kirche über ihre bisherigen confessionellen Gegensätze weit hinausrücken wird. Vermessen wäre es, die künftige Gestalt derselben weissagen zu wollen, da in diesen Dingen keine folgernde Vorausberechnung, sondern die Erweckung des göttlichen Geistes, der zündende Blitz einer ungeahneten Begeisterung das neue Factum heraufführt.

Nur an der Grösse des religiösen Bedürfnisses in der Gegenwart können wir die Nähe einer höhern Belebung, nur an der Gestalt des Mangels, der die gegenwärtigen Kirchen drückt, die künftige Art ihrer Befriedigung ahnen. Wir bedürfen der neuen Kraft eines weltüberwindenden Glaubens. Der Glaube an die Vergangenheit, an die historisch christlichen Thatsachen, ist dahin, oder ist wenigstens zu schwach geworden, um fortan auf ihn die ganze Wucht der religiösen Wiedererneuerung zu stützen. Nur der Glaube an die Zukunft bleibt übrig: aber nicht an die zeitliche, sondern an die ewige Zukunft des Menschen, mit Einem Worte: an

die persönliche Fortdauer in künftiger Seligkeit oder auch in künftiger Unseligkeit. Zu allen Zeiten ist es eigentlich diese Zuversicht gewesen, — wir wollen nur an Mohammeds Paradies erinnern — welche allen religiösen Heroismus, alle weltüberwindenden Thaten erzeugt hat. So auch die Entstehung des Christenthums. „Nicht die Einsetzung des Abendmahls, dessen Feier jetzt den Höhepunkt des christlichen Cultus ausmacht, nicht der Kreuzestod Christi, an dessen Symbol die christliche Kirche bisher vorzugsweise gehaftet hat, brachten die erste, gewaltig umschaffende Erschütterung unter den Jüngern hervor; — es war allein die thatsächliche Gewissheit, dass der vor ihren Augen gestorbene Christus auferstanden sei, um auch sie, seiner frühern Verheissung gemäss, nach ihrem leiblichen Tode in sein ewiges Reich, in seine selige Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Gewissheit der höhern seligen Fortdauer war es und ist es, welche, unerschütterlich angeeignet, eine Begeisterung hervorruft, die auch das irdische Leben mit einem höhern Glanze erfüllt und den Willen zu jedem Opfer bereit macht. Wie jene gewaltige Thatsache damals zündete: so müsste eine analoge Evidenz den Menschen der gegenwärtigen Bildung sich darbieten."*) Es wird vielleicht befremdlich erscheinen, wenn wir die Behauptung wagen, dass auch die Wissenschaft in dieser Richtung weit mehr zu leisten vermöge, als bisher geschehen sei. Jedenfalls gehört dies in einen andern Kreis von Untersuchungen. Vielleicht indess erscheint einmal die Zeit, in der das Christenthum, wie es bis jetzt das Kreuz zu seinem Abzeichen gewählt hat, mit dem freudigern Sinnbilde des auferstandenen Welterlösers sich schmückt, und diese Zuversicht der Unsterblichkeit in der „triumphirenden", die Welt dadurch wahrhaft überwindenden Kirche auch neue begeisternde Thaten hervorzurufen vermag.)

---

*) Diese Worte sind einer früher schon angeführten Abhandlung entlehnt, deren ganzer Inhalt hierher gehört und weiterer Erwägung empfohlen wird. Man vergleiche: „Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart", zweiter Artikel; in des Verf. „Zeitschrift für Philosophie" Bd. XXI. S. 316 ff.

V. Der erste Ausgangspunkt zum realen Organismus der „Kirche" ist der sich bildende Gegensatz von Priestern und Laien, analog wie im Staate der Gegensatz von Obrigkeit und Gehorchenden, in der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft der von Lehrer und Lernenden, von Künstler und Kunstliebhaber. Ja eine Färbung aller dieser Gegensätze enthält jener höchste Gegensatz in sich. Der allgemeine Begriff des Priesters („Geistlichen") besteht darin, dass in ihm der „Glaube", die religiöse Ueberzeugung, einen höhern Grad der Intensität und der Klarheit besitze, als bei den Andern um ihn her, so dass er sich mitttheilend, ihren Glauben belebend, kurz productiv zu ihnen zu erhalten vermag. Der allgemeine Begriff des „Laien" ist, dass er, überhaupt von schwächerem religiös-sittlichem Productionsvermögen, darin der Anregung bedarf. So ist der Priester auf der untersten Stufe für den Laien religiöse Autorität, „Obrigkeit", und dieser ihm zum „Gehorsam" verpflichtet. Aber das Verhältniss erinnerlicht und vergeistigt sich: jener lehrt frei überzeugend, wie dieser frei aneignend sich verhält, und hierin liegt zugleich das wahrhaft künstlerische und kunstaneignende Thun des Einen wie des Andern, welches an Innigkeit und Tiefe sich ins Unbedingte steigern lässt.

An sich daher ist dieser Gegensatz kein unbedingter oder definitiver; sondern das Verhältniss kann im einzelnen Falle wechseln und sich vertauschen. In einer gläubig gebildeten Gemeine wird sicherlich oft genug das Beispiel des Laien befestigend zurückwirken auf den Lehrer und Führer derselben, der eigentlich ihnen Allen Vorbild sein sollte und im Allgemeinen es auch bleiben kann, trotz augenblicklicher Ausnahmen. Dennoch kann jenes Verhältniss niemals absolut verschwinden oder der augenblicklichen Willkür überlassen werden, weil dies die religiöse Desorganisation wäre, wie in den Secten, welche bei ihrem Gottesdienste auf augenblickliche Erweckung warten und in jeder zufälligen Aeusserung dieser Art eine wirkliche Mittheilung des heiligen Geistes sehen. Hier hört die stätige Wirkung der religiösen Gemeinschaft völlig auf: Jeder versucht es, für sich die ganze Kirche zu sein, wodurch die Gemeinschaft in unbe-

gränzten Individualismus sich zu verlieren droht. Das übrigens höchst berechtigte Element religiöser Eigenthümlichkeit tritt hier schrankenlos, einseitig, in voller desorganisirender Gewalt hervor, statt in die weitumfassende, aber feste Form einer Kirche und eines geordneten Cultus aufgenommen zu sein, in welcher der bleibende Unterschied des geistlichen Berufes vom Laienstande nicht entbehrt werden kann.

Aus demselben Grunde jedoch kann der ergänzende Gegensatz von Priester und Laie in allen Verschiedenheiten der religiösen Gemüthsrichtung sich darstellen, und so die mannigfachste Gestalt annehmen. Gerade auf der Beweglichkeit dieses Wechselaustausches, so dass Einer und Derselbe nach seiner eigenthümlichen religiösen Anlage oder hervorgebildeten Virtuosität in einer gewissen Richtung Priester, in einer andern Laie zu sein vermöge, und auf dem fernern Umstande, dass die rechten religiösen Ergänzungen auf einander treffen, besteht alles Leben der Kirche und die aus ihrer eigenen Mitte immer neu sich erzeugende Frische desselben. Der „Glaube" in seiner ächten specifischen Bedeutung hat auch viele Grade, welche zwischen dem selbstständigen, seiner Gründe bewussten Wissen und dem Vertrauen auf die Autorität der von Andern geprüften Gründe sich auf- und abbewegen. Das Denken, namentlich das speculative, welches allein des Wesens der ewigen Dinge und ihrer Gründe mächtig ist, enthält einen künstlich gesteigerten, exceptionellen Zustand der Bildung, dessen Höhe nicht immer und nicht von Allen festgehalten werden kann. Desshalb wird die Menschheit und sogar der Denker, sofern er Mensch ist, d. h. in der Totalität seiner Gemüthskräfte lebt, in einem durch Denken getragenen und unterbauten Glauben leben, in einer lebendigen Vollzuversicht, die sich aber nicht in jedem Augenblicke ihrer Gründe ausdrücklich bewusst ist, noch bewusst zu sein braucht. Hieraus entsteht nun ein eigenthümlicher, aber factisch in der Kirche niemals fixirter Unterschied zwischen religiös Erleuchteten und religiös Gläubigen; bezeichnender ausgedrückt: der mehr theosophischen oder der mehr praktischen Richtung, indem die relativ Gläubigen, so gewiss sie dennoch lebendig

Gläubige sind, gerade zu begeistertem Handeln getrieben sein werden, aber die Erleuchtung ihres Glaubens von jenen empfangen, während sie umgekehrt der theosophischen, in Beschaulichkeit verharrenden Individualität wieder im Handeln ein spornendes Vorbild sind.

Je unvollkommener und unfreier desshalb die Form der Kirche, desto entschiedener und unbeweglicher ist der Gegensatz zwischen Geistlichen und Laien (geschichtlich daher anfangend von erblichen Priesterstämmen, welche ausschliesslich den Zugang zum Heiligthume für die Laien vermittelten, und noch nicht ganz abgestreift in der Vorstellung einer erblich überkommenen, traditionell überlieferten Priesterweihe, die noch immer, was ein rein Innerliches ist, an irgend einen äussern Act knüpft). Je vollkommener die Gestalt der Kirche, desto relativer und beweglicher (übertragbarer) ist dieser Unterschied; aber niemals so, dass er im Organismus der religiösen Gemeinschaft als einer Totalität, oder auch im wahrhaft Befruchtenden des einzelnen religiösen Wechselverkehrs, ganz zu verschwinden vermöchte. Wie in der Kunst- und Erkenntnissgemeinschaft, so auch hier, ist das Eine Subject immer das Anregende, das Andere das Angeregte.

Zweites Capitel.

Der Organismus der Kirche.

---

§. 179.

Eintheilung dieses Gebietes.

Nach diesen Prämissen lässt sich nun erkennen, wie die Kirche, als Organismus mit eigenthümlicher Verfassung, ihrem Zwecke gemäss sich gestalten und ebenso entsprechend wirksam werden müsse. Dieser Endzweck aber ist die intensiv und extensiv immer vollkommnere Darstellung des göttlichen Erlösungswerkes in der Menschheit.

1. Die Kirche gliedert sich diesem Endzwecke gemäss in eine Mannigfaltigkeit von Ständen und geistlichen Berufsarten, welche wir ihren äussern Organismus nennen können. Er beruht auf dem Grundgegensatze des geistlichen Standes und der Gemeine.

2. Die Kirche erhält ihren Geist innerhalb der Gemeine durch stete Ausübung des Cultus, in dem weitern Sinne dieses Wortes, dass dadurch Alles bezeichnet werden soll, wodurch Erbauung mittels religiöser Gemeinschaft erreicht wird, sowohl nach der Seite der Einsicht oder religiösen Belehrung, wie nach der des Gefühls oder der Gemüthserhebung, welches Letztere nur durch religiöse Kunst möglich ist. Der vollständige Cultus soll daher nicht nur eine doctrinelle und eine rituelle Seite

haben; seine Vollkommenheit besteht im Gleichgewichte und in der Wechseldurchdringung beider Elemente.

3. Die Kirche vertieft und verbreitet ihre Wirkung in den Gemüthern durch die Seelsorge, dies Wort in dem universellen Sinne gefasst, dass es jedes Verfahren bezeichnet, durch welches die Kirche die Heilswahrheiten dem individuellen Bedürfnisse der Gemeine anpasst und so für ihre geistliche Erziehung (theils Zucht, theils sittlich-religiöse Förderung) unablässig Sorge trägt. In der Seelsorge und ihrer künstlerischen Vollkommenheit ist das höchste Ziel und das Ende des religiösen Processes ausgesprochen.

I. Wenn wir historische Umfrage halten, wo die so eben bezeichneten, allgemein religiösen und so zu sagen gemeinsam menschlichen Aufgaben gelöst werden, so antwortet uns die Erfahrung: allein in der christlichen Kirche, und zwar vorzugsweise nur in den beiden jetzt bestehenden Hauptformen des katholischen und des evangelischen Bekenntnisses, während ihre dritte Form, die griechische Kirche, in kindhafter Unentwickeltheit überwiegend auf der Stufe des bloss ceremoniellen Cultus zurückgeblieben ist, wie vollends die armenische und die koptische. So erhalten wir das philosophische Recht, in jenen Kirchen die einzigen gegenwärtigen Repräsentanten des weltgeschichtlichen religiösen Processes zu sehen, indem was etwa sonst Ehrenwerthes jetzt zur Erneuerung des jüdischen Cultus geschieht, wohl zugeständlich nicht als ein Selbstständiges angesehen werden kann, sondern nur als Product mittelbarer Einwirkung der allgemeinen, aus dem christlichen Geiste hervorgegangenen Bildung. Diesen Gesichtspunkt nun zugegeben, würden wir bei Behandlung jener Aufgaben eigentlich mit den positiven theologischen Wissenschaften des Kirchenrechts und der praktischen Theologie in Concurrenz treten; und fasst man manche auch philosophische Ethiken in's Auge, so zeigen sie besonders in diesen Theilen ein theologisches, ja confessionelles Gepräge. Einestheils nun steht es der philosophischen Behandlung nicht an, in Dingen, über welche die theologische Wissenschaft den reichen Ertrag ihrer jahrhundertlangen Praxis schon längst festgestellt

hat, Alles anders und besser wissen zu wollen; anderntheils jedoch liegt dieser Erfahrungsinhalt grossentheils ausserhalb der Idee. Desshalb kann unsere gegenwärtige Aufgabe auch nur darin bestehen, allgemeine Gesichtspunkte zu geben, wie sie aus dem Begriffe der kirchlichen Gemeinschaft hervorgehen, unbekümmert darum, wieweit sie in irgend einer Kirche ihre Verwirklichung erhalten haben, oder nicht.

II. Wie wir gesehen, geht der religiöse Process von dem Gegensatze und der Wechselwirkung zwischen Priester und Laien aus. Wo das Bedürfniss religiöser Erregung (Erbauung) auf eine erregende Kraft trifft, wo es bleibend in diesem Verhältniss befriedigt wird: da ist der Keimpunkt einer Kirche vorhanden, die sich von da, aus ihren ersten Anfängen, bis zur Welt und Menschheit umspannenden Totalität ausbreiten kann. Organisirt wird sie jedoch erst dadurch, dass jenes, zunächst noch unbestimmte, Verhältniss sich befestigt und ausbildet: dass eine gemeinsame Lehre von Heilswahrheiten eine gläubige Gemeine um sich versammelt, deren Glaube immer tiefer in ihr begründet, immer lichtvoller von ihr angeeignet wird. Ein überwiegend lehrender, die Perfectibilität und Ausbildung des „Symboles" fördernder Stand innerhalb des allgemein geistlichen Standes wird nöthig sein. Ebenso liegt in jenem Begriffe, dass eine übereinstimmend anerkannte Form gemeinsamer Erbauung (Cultus) sich bilde, deren Initiative vom Geistlichen in der Gemeine auszugehen hat; dass endlich die Lehre und der erbauende Cultus mächtig genug seien, um dauernd eine Gemeine zu gründen, die durch sie ihrer Erlösung gewiss werde.

So ist ein theologischer Lehrstand, ein geistlicher und ein Stand der Gemeine zu unterscheiden, deren Wechselverhältniss den innern Organismus der Kirche erzeugt; während, um ihn auch nach Aussen zu überwachen und zu schützen, eine Abstufung selbstgewählter Kirchenbehörden nöthig wird. Dadurch kommt die Kirche mit dem Staat in Berührung und das beiderseitige Verhältniss muss von hier aus festgestellt werden.

1. Der geistliche Stand und die Gemeine.

§. 180.

A. Der theologische Lehrstand.

Es muss in der Kirche eine Gemeinschaft von theologisch-wissenschaftlichen Forschern bestehen, welche den gesammten Inhalt der religiösen Lehre, nach seinen historischen, dogmatischen und praktischen Theilen, nicht bloss stätig überliefert, sondern auch in immer tieferer wissenschaftlicher Durcharbeitung zu begründen und nach allen seinen Folgen zu erschöpfen vermag. Die Bedingung einer völlig freien und unbefangenen Forschung versteht dabei sich von selbst; denn sie liegt im Interesse der religiösen Wahrheit. Im Allgemeinen diesem Kanon zu widersprechen, wagt auch der Starrgläubigste nicht; aber in der besondern Anwendung macht man Einschränkungen, welche nur von Unklarheit und Missverständniss zeugen, indem hier nicht vom Mehr oder Minder, sondern lediglich vom Entweder, Oder in der Anerkennung des Princips die Rede sein kann.

I. Indem die wissenschaftliche Theologie auf der Grundlage der gemeingültigen religiösen Wahrheit steht, befindet sie sich insofern auf gleichem Boden mit der Philosophie. Doch ist es darum nicht ihre Aufgabe, die religiösen Lehren auf philosophische Vernunftwahrheiten oder moralische Regeln zurückzuführen, sie zu „rationalisiren“: — damit würde die Religion wieder in den blossen Subjectivismus zurückgeworfen, dessen Mangelhaftigkeit von uns erwiesen ist. Vielmehr ist die theologische Wissenschaft ihrem Grundcharakter nach historischer Natur: sie geht von der Thatsache der in die Menschengeschichte eingetretenen göttlichen Erlösung aus, und bleibt so durchaus im Gebiete des historisch Gegebenen und der quellenmässigen Feststellung desselben. Aber ihre fernere und weit wichtigere Aufgabe ist, die ewige, göttliche Bedeutung dieser Thatsache, mag der gläubige Mensch sie noch so sehr in ihren Wirkungen als solche empfinden, auch dem Wissenwollenden zu erweisen, d. h. sie nicht vereinzelt stehen zu lassen, son-

dern einzufügen in die allgemeinen Gesetze und durchgreifenden Analogieen des Universums, und in dieser Reihe sie aufzuweisen als die höchste, aber consequente Thatsache der göttlichen Offenbarungen in die endliche Welt. Hier jedoch begegnet sie sich mit der Speculation, welche, sofern sie ihre höchste Aufgabe, eine „Philosophie der Geschichte", lösen will, diese Lösung nur im Begriffe des Gottmenschen finden kann. Die Letztere kommt nur vom metaphysischen Begriffe des Universums und seiner immanenten Teleologie zu diesem Ziele; jene von der Thatsache des höchsten Telos, der Erlösung des Menscheu durch Gott, um zuletzt, an ihrem gemeinschaftlichen Ziele, sich völlig einig zu wissen.*)

Desshalb ist aber auch der Gehalt der Theologie der umfassendste: es ist Aufgabe der theologischen Wissenschaft, ihn zu einer vollständigen Erkenntniss des Menschen und der Welt auszubilden. Der wissenschaftliche Theolog hat alle Seiten der Bildung seiner Zeit in sich zusammenzufassen und mehr noch: die Geisterwelt und das Leben des Menschen aus ihrem tiefsten Mittelpunkte, ihrem Verhältnisse zur Gottheit, zu verstehen, d. h. diese Einsicht in wissenschaftlicher Klarheit zu besitzen, zugleich aber mit der innigsten Ueberzeugung des Gemüthes sie zu umfassen und mit der hieraus geschöpften Begeisterung zu vertreten. Die Beziehung nämlich zur Gemeine, der, wenn auch nur mittelbare, Endzweck der Erbauung kann hier nie völlig zurücktreten. Aechte und dauerhafte Erbauung wird jedoch nur aus der freien Einsicht begeisternder Wahrheiten geschöpft; und so ist es gerade eigenthümliche Aufgabe der Theologie, die grossen Resultate aller wissenschaftlichen Erkenntniss in den Gesammtbesitz der Gemeine zu bringen und so ihren Glauben immer mehr zur freien Ueberzeugung zu steigern. Dadurch tritt sie mit der „Erkenntnissgemeinschaft" in stete Wechselwirkung und geht Hand in Hand

*) Ueber das Nähere dieses Verhältnisses dürfen wir in der Kürze auf die schon angeführte Abhandlung: „Religion und Kirche" etc. erster Artikel in der „Zeitschrift für Philosophie" Bd. XXI. Heft 1. S. 140 ff. verweisen.

mit dem allgemeinen Culturprocesse der Menschheit (§. 167, IV. c.). Brauchen wir noch zu sagen, dass auch die gegenwärtige Theologie von ihren Mängeln und Gebrechen geheilt wäre, dass sie ihre härtesten Widersacher versöhnen würde, wenn sie jenen Grundsatz beherzigte, den eigentlich nur innere Feigheit und Zaghaftigkeit, d. h. Mangel an wahrem Glauben, verläugnen kann?

II. In praktischer Hinsicht hat der theologische Lehrstand eine doppelte eigenthümliche Aufgabe zu lösen:

a. Glieder des geistlichen Standes zu bilden in jenem Geiste fortschreitender Wissenschaftlichkeit und immer freierer Einsicht. Theils muss ein fester Grundstock theologischer Forscher sich erhalten, die als solche der „Erkenntnissgemeinschaft" angehören und in deren Lehrkörper ihre festangewiesene Stellung finden. Theils soll auch der Geistliche für seinen praktischen Beruf immer tiefer und gründlicher herangebildet werden, zu lebendig eindringlicher Lehre des Glaubens, wozu nach der steigenden Bildung in den Gemeinen immer grössere Begabung und eifrigere Vorübung nöthig sein wird, indem der Idee nach der Geistliche jedem Bildungsstandpunkt, auch wenn er Zweifel und Verneinung ausgebiert, in seiner Gemeine geistig überlegen sein soll. Auch er demnach wird sich keinem Theile der allgemeinen Wissenschaft zu verschliessen haben, damit er jedem Bedenken, nicht mit den Waffen der Autorität, sondern mit der Gewalt freien Ueberzeugens, siegreich entgegentreten könne.

b. Die andere Seite seiner Aufgabe ist, den Gesammtzustand der Kirche und des religiösen Symbols zu steigern und immer vollkommener zu machen. Gleichwie im Staate die Einsichtsvollsten durch Volksvertretung und öffentliche Presse das Princip der Perfectibilität vertreten sollen, welches sonst, im Staatsorganismus nicht zu seinem Rechte gelassen, Revolution erzeugt: ebenso soll innerhalb der Kirche die Gesammtheit der theologisch-wissenschaftlichen Forscher dies höchste Forum sein, welches, am Begriffe ihrer Perfectibilität festhaltend, über alle nothwendig gewordenen kirch-

lichen Verbesserungen in Lehre und Disciplin endgültig entschei-det. Dies ist der wahre und bleibende Gedanke, welcher in älterer Zeit den Concilien, in neuerer den Synoden zu Grunde lag, wiewohl wegen der Unklarheit, in welcher die Theologen selber über den wahren Begriff des Glaubens und die vollkommnere Ausbildung desselben noch immer sich befinden, auf diesem Wege freier Berathung ein Dauerndes und Erspriessliches noch nicht hat erzielt werden können. Wo jedoch nur Häresieen, Secten entstanden sind, da gaben sie Zeugniss von der Schwäche der Kirche, entweder dem religiösen Bewusstsein Aller genugzuthun oder den Glaubensirrthum über sich aufzuklären, welches Zeugniss der Schwäche endlich dadurch besiegelt wurde, dass die Kirche kein anderes Mittel kannte, als die Abweichenden von sich auszuschliessen, statt in der ersten Weise oder in der zweiten ihnen genugzuthun. Man hat die deutsche Reformation häufig den spätern politischen Revolutionen gleichgestellt; eine nur in der Beziehung treffende Vergleichung, als jene Kirchenspaltung ein eclatantes Beispiel geworden ist von einem in revolutionärer Weise sich geltend machenden Fortschritte, der innerhalb der gemeinsamen Kirche auf organische Weise hätte vollzogen werden können. So ist denn der Nebenerfolg gewesen, wie dies immer die Weise gewaltsamer Explosionen ist, dass von der sich trennenden Kirche Vieles miteingerissen wurde, was verdient hätte, stehen zu bleiben. Aber eine noch beklagenswerthere Folge scheint die ältere Kirche dadurch betroffen zu haben, indem diese, aus Furcht vor dem weiter greifenden revolutionären Geiste in ihr, durch die Tridentiner Beschlüsse sich für unwandelbar vollendet erklärte, und so sich selber vorzeitig um all die reichen und edeln Früchte betrog, welche im Mittelalter, einer künftigen Entwicklung harrend, ausgestreut lagen. In allen Fragen des Geistes ist es ein verhängnissvoller Irrthum, wenn man die Wahrheit, Ewigkeit und unveränderliche Dauer eines Princips überträgt auf irgend eine zeitweise äussere Gestalt desselben. Das eben ist das Zeichen jener innern Ewigkeit desselben, dass es, an sich selbst unverwüstlich und unzerstörbar, immer neuer und erhöhterer Selbstgestaltung fähig ist.

Wenn aber vollends eine Kirche, neben eine in Wissen und Gesittung unaufhörlich sich verändernde und vervollkommnende Zeit gestellt, gegen welche sie stets als das Uebermächtigeinwirkende sich verhalten soll, sich selber in irgend einem Stadium ihrer Entwicklung für vollkommen und unveränderlich erklärt: so ist dies der höchste geistige Widerspruch und das Todesurtheil derselben. Aber ein fast grösserer ist es noch, wenn andrerseits eine Kirche, die das Princip der Entwicklung anerkennt, ja die nur aus demselben das Recht ihrer Existenz schöpft, bei bedenklichen Phasen dieser Entwicklung kein anderes Mittel kennt, als den Versuch, den gethanen Schritt wieder zurückzuthun und sich gewaltsam in einem verlebten Zustande zu fixiren, wie die Evangelische Kirche in Deutschland jetzt thun zu wollen scheint, wenn sie die gewonnene Union wiederaufheben und ein erstarrtes Lutherthum gewaltsam repristiniren will. Einem solchen Verfahren können wir nicht einmal das Recht und die Würde äusserer Consequenz zugestehen: hier verräth sich die Rathlosigkeit eines willkürlichen Experimentirens.

So steht die christliche Kirche im Grossen und Ganzen vor einer schwierigen und dunkeln Zukunft. Von der einen Seite droht das Princip der Stabilität eine immer tiefere Kluft zu befestigen zwischen ihr und den Regionen der Bildung, und dadurch sie stets unfähiger zu machen, ihre segensreiche Aufgabe an Allen zu erfüllen. Von der andern Seite bringt das Princip der Veränderlichkeit die Kirche in Gefahr, in die unbestimmte Individualisirung zahlloser Secten zu zerfallen oder in blosse Moral und Aufklärung übergehend sich selbst zu verlieren. Wenn wir nach menschlichem Urtheil sprechen wollen, uneingedenk dessen, dass in solchen grossen Fragen der Geschichte nur der göttliche Geist entscheidet, indem er in neuen Offenbarungen unerwartete Bahnen bricht: so wäre es nur eine völlige Umgestaltung des bisherigen Begriffes vom „Glauben" in der von uns bezeichneten Richtung, wodurch beide Principe wirklich vermittelt und in innern Einklang gesetzt werden könnten. Hierin müssten wir daher die nächste Aufgabe des theologischen Lehrstandes bezeichnen.

§. 181.

B. Der geistliche Stand.

Dieser ist vom theologischen Lehrstande dadurch verschieden, — wiewohl in einzelnen Individuen beide sich verbinden können, — dass seine Wirksamkeit nur auf die Gemeine gerichtet ist und kein anderes Ziel hat, als den religiösen Glauben und die sittliche Gesinnung in ihr zu fördern, ebenso jeden schädlichen Einfluss auf dieselbe, jedes „böse Beispiel“, von ihr abzuhalten. Was darüber hinausliegt, geht sein Wirken Nichts an; dies hat er dem Staate oder der Sorge anderer Gemeinschaften zu überlassen und Nichts ist entfernter vom klarbewussten Berufe des Geistlichen, als irgend welche hierarchische Einmischungen in „Weltliches“, d. h. jener rein menschlichen Sphäre nicht Angehörendes. Was Jedem aus der Gemeine zu „glauben“, in seine Lebensüberzeugung aufzunehmen Noth thut, hat er im Bewusstsein der Gemeine stets lebendig zu erhalten, immer höher zu beleben und in den Willen und das Handeln derselben hinüberzuführen. Er ist daher mit seinem Wirken ganz auf das praktische Bedürfniss, nicht auf die Theorie gewiesen. Ihn kümmert keinerlei Dogmenstreit, und das Dringen auf formelle Orthodoxie liegt ihm ganz fern. Diese Controverse hat er dem „theologischen Lehrstande“ zu überlassen und keineswegs in den Bereich der Gemeine zu bringen, bei welcher er nur auf das „Eine, was Noth thut“, auf den lebendigen und an Thaten fruchtbaren Glauben dringt, der zugleich, richtig gelehrt und frei angeeignet, etwas durchaus Menschliches und Gemeingültiges bleibt, dessen innerer Evidenz Keiner sich verschliessen kann.

Ueber die nähere Weise dieses sittlich-künstlerischen Verhaltens zur Gemeine kann jedoch die Ethik am Allerwenigsten in einzelne Vorschriften eingehen, weil hier die historischen Verhältnisse der religiösen Bildung in der Gemeine das entscheidende Moment sind. Indem sie hierüber an die „praktische Theologie“ verweist, kann sie nur die allgemein leitenden Gesichtspunkte angeben.

I. Der Geistliche ist in der Gemeine zunächst Lehrer der religiösen Wahrheit: theils als Lehrer der für die Gemeine heranzubildenden Mitglieder (Katechumenen), theils durch fortdauernde Belehrung der Gemeine oder Einzelner in Predigt und Seelsorge. Was er zu bekämpfen hat ist Aberglaube und Unglaube. Beide jedoch sind in ihrer eigentlichen Quelle näher mit einander verwandt und in ihrer Erscheinungsweise enger befreundet, als man gewöhnlich es meint, wesshalb man oft ganz irrigen Vorstellungen begegnet über ihren Grund und über die Mittel, sie zu bekämpfen. Beide entspringen aus einem innerlich disharmonischen, einseitig gebildeten oder gar nicht gebildeten Geiste. Wer Aberglauben hegt, d. h. wer Falsches oder Wesenloses in seinen Glauben aufgenommen hat und dessen nicht entbehren kann, der ist gewiss in anderer Hinsicht zugleich ungläubig, in Unkunde über das wahre Wesen des Glaubens. Umgekehrt: wer mit todtem Unglauben sich abfindet, für wen die übersinnliche Welt eine leere Stelle geworden ist, der füllt sicherlich sie aus mit den unbegründetsten Wahngebilden eines negativen Aberglaubens. Und dies bestätigt die Erfahrung durchaus: wo der Glaube an eine geistige Vorsehung, an einen Gott, als den Urheber der Ideen, als die eigentliche Kraft des Guten in uns, abhanden gekommen, da wuchert der Glaube an ein blindes Ungefähr, an eine fatalistische, alle Freiheit ausschliessende Verkettung der Dinge, an eine ewige Materie u. dgl., d. h. der Aberglaube an die Wahnproducte eines mangelhaften Denkens, unwillkürlich auf und wird für vorurtheillose, freie Denkart gehalten.

Der Geistliche in seiner lehrenden Wirksamkeit tritt beiden Gegensätzen mit sicherem Erfolge entgegen, wenn, was er lehrt, der wirkliche und wesenhafte Glaubensinhalt ist. Sein Lehren kann weder die Berufung auf eine, dem Wesen des Menschen fremde, Glaubensautorität sein, noch auch bloss einseitig theoretische Verstandesbildung. Die dargebotene Wahrheit ist an das ungetheilte Gemüth des Menschen gerichtet; sie enthüllt ihm das Räthsel seines Innern, das Geheimniss seines ihm unverständlichen Strebens nach einem namenlosen Gute

und zeigt ihm endlich den sichern Weg zum Frieden und zur Seligkeit. Solcherlei Unterricht ist ebenso fasslich, weil er den Menschen in seiner innersten Wurzel ergreift, als tief und allanwendbar, weil jeden individuellen Bildungsstandpunkt weit überragend. Kaum brauchen wir noch daran zu erinnern, dass auch im hergebrachten Religionsunterrichte nur die Legirung der historischen Glaubenssätze mit jenem allgemein menschlichen Inhalte es gewesen ist, welche seine Wirkungen gesichert, die Kraft der Kirche überhaupt noch erhalten hat.

II. Der Geistliche ist sodann Leiter der gemeinsamen Andacht und Verwalter des rituellen Cultus in der Gemeine. Was hierüber zu sagen wäre, gehört in den „Cultus“, worüber das Folgende. Nur der allgemeine Gesichtspunkt scheint hierher zu gehören über das subjective Verhalten des Geistlichen zu diesen Theilen seines Berufes. In beiderlei Hinsicht ist er nicht völlig frei und productiv, sondern an gewisse überlieferte Formen gebunden, wie es nöthig ist, um ihnen den Charakter gemeinsamer Anerkennung und der Weihe zu erhalten. Dennoch kann er, bis auf den geringsten Act des rituellen Cultus herab, nicht bloss passiv, in äusserlich mechanischer Ueberlieferung, sich zu demselben verhalten. Dies wäre todter Cerimonialdienst, der sogar von heuchlerischer Täuschung nicht freizusprechen wäre. Wie der Cultus selbst beschaffen sein müsse, um eine solche innere Belebung stets zuzulassen, davon reden wir vorerst noch nicht. Nur die Stimmung, welche der Geistliche immerfort mithinzubringen muss, wird hier erwogen. Sie kann nur als die stets bereite Fähigkeit zur Andacht bezeichnet werden. Und hiermit ist eigentlich der Grundcharakter angegeben, der die Individualität des Geistlichen von den andern Gliedern der Gemeine unterscheidet. Desshalb ist mit Recht zu sagen: dass man zum Geistlichen „geboren“, durch ursprüngliche Gemüthsanlage prädestinirt sein müsse. Und dies führt uns auf die schon entwickelte wichtige Lehre von der völlig freien, aber auch durch eine tiefgreifende Erziehung richtig geleiteten Wahl des Berufes zurück.

Doch auch die äussere Stellung und Lebensweise des Geist-

lichen muss dieser innern Stimmung entsprechen, sie nähren und erhalten. Nicht nur eine völlige Befreiung von den äussern Lebenssorgen ist dabei Bedingung: diese theilt er in einem wohlgeordneten Staate mit allen Andern, die einem geistigen Berufe leben, den Lehrern und Künstlern. Auch sein inneres Leben soll mehr, als das der Uebrigen, auf die Betrachtung der ewigen Wahrheiten gerichtet sein, um aus ihr die stets thatbereite Energie zur Ueberwindung der zeitlichen Aufgaben zu schöpfen. Wer recht im Bewusstsein dieses Ewigen, Allgegenwärtigen lebt, dem kann das Zeitliche und Schwindende, sei es verlockend oder bedrohend, Nichts mehr anhaben. Daher soll auch äusserlich sein Leben so eingerichtet sein, um diese Stimmung zu erhalten. (Wir können daher in der alten Sitte der katholischen Kirche, den Geistlichen zu bestimmten Tagesstunden zur Lesung seines „Breviers", d. h. zu innerer Sammlung aufzufordern, nur sehr viel praktische Weisheit finden. Eine zweckmässige Erneuerung dieses Gebrauchs und Ausdehnung auf alle christliche Confessionen würde sicherlich diesen nicht zum Schaden gereichen. Dennoch erkennen wir freilich, dass eine solche vereinzelte Einführung, noch dazu in Form eines Befehles von Oben, Nichts helfen, vielmehr allerlei Anstoss erregen würde. Wir haben diese Andeutung nur gewagt, um allgemeiner darauf hinzuweisen, wie viel gesunde Keime, die einer höhern Entwicklung harren, in jenen alten Gebräuchen niedergelegt sind, welche wir mit sehr falscher Vornehmheit für werthlos und längst entbehrlich zu bezeichnen gewohnt sind.)

III. Die höchste und umfassendste Weihe erhält endlich der Beruf des Geistlichen, indem er Seelsorger in seiner Gemeine ist. Hierin, wie in einem Brennpunkte, vereinigt sich Alles, was von lehrender, wie von praktisch künstlerischer Thätigkeit ihm obliegt. Indem er die Sacramente spendet, indem er den sittlichen und religiösen Zustand jedes Gemeinegliedes sorgend überwacht, indem er Tröster, Helfer, Vermittler in geistiger wie in leiblicher Noth wird, erfüllt er den höchsten unter allen menschlichen Berufen. Es giebt schlechthin Nichts, was den richtig Urtheilenden und von sittlicher Ge-

sinnung Erfüllten inniger begeistern könnte, als der Gedanke, ganz dem Dienste der Andern leben zu können, und zwar nicht mit zufälligen oder vergänglichen Gaben, sondern mit dem Höchsten, was der Mensch dem Andern zu bieten vermag, mit Darreichung der ewigen Wahrheit in der gerade seinem Bedürfniss angemessenen Form. Dass dies Bedürfniss jene Thätigkeit bei eigentlich künstlerischer Behandlung unendlich modificiren und abstufen müsse, wird im Folgenden noch bestimmter hervortreten.

§. 182.
C. Die Gemeine.

Die Hervorbringung einer Gemeine ist das eigentliche Ziel des ganzen religionsbildenden Processes und zugleich die gelungene Erprobung seiner innern Macht und Wahrheit. Die Gemeine in diesem universellen Sinne ist die objective Wirklichkeit der Kirche, ebensowohl in Gestalt einer einzelnen Gemeine, als in der Kirche eines Volkes oder, bei Trennung von Confessionen, einer Confession, oder endlich der allgemeinen Kirche. Es liegt aber in der Idee der Kirche, sich zu universalisiren, Menschheitskirche zu werden; diese Gemeinschaft allein hat auch die innere Macht dazu, während selbst der Staat, trotz der Universalität seiner Idee, factisch diese Idee nur in individuellen Gränzen ausführen kann.

Die Universalisirung der Kirche ist selber jedoch von doppelter Art: es gilt ebensowohl die religiöse Wahrheit dem Glauben und der Gesinnung der Gemeine immer intensiver einzubilden, als sie weiter über die Gemeinschaft der Menschen auszubreiten: letzteres ohne jenes hat gar keinen oder nur täuschenden Werth. Nur in unauflöslicher Verbindung beider ist die Blüthe der Kirche zu erkennen, nicht in der Entwicklung äusserlichen Umfangs und notorischer Macht, ebenso wenig in der Ausbildung äusserer Formen. Wenn wir diesem wahren Bestande der Sache gegenüber auf die wetteifernden Bestrebungen der jetzt kämpfenden Kirchen hinblicken: so will uns bedünken, als wenn sie das gerade Gegentheil des Rechten thäten, indem es ihnen

lediglich auf die äussere Zahl der Bekenner anzukommen scheint. Jeder ächte Kampf der Kirchen kann nur im Wetteifer ihrer intensiven Leistungen bestehen, in der gesteigerten Kraft ihrer segenbringenden Wirkungen innerhalb ihrer eigenen Gemeinen. Ihr Werk kann nur das des Friedens sein: wo sie Hader zeugen und Glaubensstreit, da liegt gewiss nur jener falsche, äusserliche Begriff des Glaubens zu Grunde, und der ebenso falsche Wahn, als könne eine so äussere „Bekehrung" zu einer andern Confession dem religiösen Leben des Neophyten frommen. Der religiöse Process in Jedem ist ein eigenthümlicher, aber langsamer, viele Stufen und innere Erfahrungen durchschreitend; jene gewaltsamen Rüttelungen und Explosionen sind dabei ohne allen Werth.

I. Jedes kräftige und fruchtbringende Gemeineleben entwickelt sich, wie wir sahen, aus der innigen Wechselwirkung zwischen dem Geistlichen und seinen Gemeinegliedern, und dies bleibt auch der Grundtypus aller entwickeltern Verhältnisse. Ein leitendes Haupt, ein äusseres Centrum bedarf jede Gemeine, um nicht in Vereinzelung zu zerfallen: auch die All-Gemeine, die „Gesammtkirche", — wobei jedoch die Folgerung, dass diese höchste Spitze der All-Gemeine nur in einer einzigen Person, in einem obersten Bischoff sich abschliessen könne, keinesweges gerechtfertigt ist. Der hier vorwaltenden Idee der freien, geistigen Einheit gemäss kann es ebenso eine Synode von Kirchenhäuptern sein, die nach freier Berathung in höchster Instanz entscheiden. Dürfen wir zugleich über die jedenfalls grossartige historische Erscheinung des Papstthums hier ein Gutachten niederlegen: so muss es uns für eine segensreiche Institution gelten, so lange die Kirche an geistlicher und sittlicher Bildung über dem mittelalterlichen Staate und der Gesellschaft stand, so lange auch Wissenschaft und Cultur von ihr ausgingen und in ihrem Schutze ruhten. Damals war jene äussere, über die Macht und die Gewaltsamkeiten der einzelnen Staaten hinausgerückte Einheit der Kirche heilsam und unentbehrlich, weil sie ein fester, äusserlich sichtbarer Repräsentant der höchsten Idee blieb. Seitdem Wissenschaft und Sitte, Cultur und

freie Untersuchung in sich erstarkt sind und eine von aller Autorität ungehemmte Entwicklung gewonnen haben, die eines so äussern Haltes nicht mehr bedarf, ist jenes Bedürfniss nicht mehr vorhanden: das Papstthum hat seitdem principiell abdicirt, seine welthistorische Bedeutung verloren. Doch könnte man es noch immer als einen äusserlich zweckmässigen Einheitspunkt für die Kirche betrachten, bis es auch diesen Werth verliert, sobald es hemmend auf die freie Entwicklung derselben einwirkt. (Vgl. §. 180, II. b.)

II. Jenes Verhältniss der Gemeine zu ihrem Geistlichen ist zuerst nur das receptive. Er ist ihr nächstes geistiges Vorbild; von ihm geht Lehre, Erbauung, Hülfe jeder Art aus, indem hier ein dem Verhältnisse des Vaters zu seinen Kindern analoges geistiges Band — wechselseitiger „Pietät" — sich bildet. Ein solches Verhältniss kann auch bei der Mehrzahl der Gemeineglieder, bei Frauen, Unerwachsenen, Kindern, das bleibende sein: kurz überall, wo die geistliche „Unmündigkeit" noch nicht abgestreift ist.

Mehr und mehr jedoch wird sich jener bloss einseitigen Receptivität das Verhältniss der Zusammenwirkung beigesellen. Diaconen, Kirchenälteste, kurz Vorsteher der Gemeine werden als Beirath und Ergänzung dem Geistlichen zur Seite treten. Dies wird sich endlich zur freien Gemeineverfassung ausbilden, durch welche sich die Gemeine als organisirte kirchliche Corporation ebenso hinstellt, und ihre religiösen Gemeineinteressen ebenso selbstständig und mündig vertritt innerhalb der allgemeinen, sie umschliessenden Kirche, wie wir dies im Staate bei der Ortsgemeine fanden. Wahlrecht ihres Geistlichen, selbstständige Verwaltung ihrer religiösen und wohlthätigen Stiftungen durch die Gemeineältesten, Sorge für den religiösen und sittlichen Zustand der Gemeine oder einzelner Glieder mit Unterstützung des Geistlichen: — dies möchten ihre Hauptrechte und Pflichten sein. Wenn künftig eine Analogie von Kirchenzucht wieder möglich sein soll, welche, sofern sie neben der Sittenpolizei bestehen will, nur die innere Gesinnung und die allgemeine religiöse Bildung im Auge behal-

ten kann: so wird sie sich allein vom religiösen Gemeingeist Aller getragen, d. h. innerhalb eines freien Gemeinelebens verwirklichen lassen. Sonst misslingt sie sicherlich.

III. Um den gesammten kirchlichen Organismus zu ordnen und diese Ordnung zu überwachen, wird eine Abstufung von Kirchenbehörden nöthig werden, welche für die stete Erhaltung der drei nachgewiesenen Theile desselben: des theologischen Lehrstandes, der Geistlichkeit und der Gemeine, in ihrem rechten Verhältnisse zu einander zu sorgen hat. Wie jene Kirchenbehörden bestimmter zu gliedern seien, ob sie in ihrer höchsten Spitze in den Staat einmünden, also eine höchste geistliche „Staatsbehörde" zu lassen und so dem Staate, als der allgemeinen Rechts- und Oberaufsichtsmacht, die selbstgegebenen Gesetze und Anordnungen der Kirche zum Schutze zu übergeben seien: oder ob die Kirche über den einzelnen Staat hinausgehen und einen ausser ihm liegenden weitern Verband suchen solle; darüber liegt keine endgültige Entscheidung in der reinen Idee der Kirche, sondern es hat sich factisch, durch die historische Entwicklung, in den einzelnen Kirchen verschieden gestaltet. Daher fällt auch die Controverse darüber ganz ausserhalb der Ethik, welche nur anzuerkennen hat, dass in beiden Formen der innere Zweck der Kirche erreicht werden könne. Dagegen hat sie hervorzuheben, dass, im Unterschiede von den Staatsbehörden, welche das Recht und die Pflicht positiven Eingreifens und rechtlichen Zwanges besitzen, die obersten Kirchenbehörden nur die Pflicht der Aufsicht und äussern Leitung haben: eines positiven Eingreifens und vor Allem des Zwanges haben sie sich sorgfältig zu enthalten, weil darin das ganze Princip der Kirche, durch freie Ueberzeugung zu wirken, auf das Tiefste verläugnet würde.

Auch was die vielverhandelte Controverse über das Verhältniss von Kirche und Staat betrifft, so hat die Ethik, wenn sie sich hüten will, factische Maassnahmen und zeitweise Vorkehrungen der Noth nicht mit allgemeinen Rechtsgrundsätzen zu verwechseln, nur auf das Grundverhältniss hinzuweisen, welches der Staat nicht allein zur Kirche, sondern zu allen hu-

manen Instituten einzunehmen hat. Er dient ihren höhern Interessen, für welche er selber nur Mittel zu sein sich bewusst ist. Er hat daher die Pflicht, den äussern Unterhalt ihnen zu gewähren, und den Schutz derjenigen Rechte zu sichern, welche Bedingungen ihrer eigenthümlichen Thätigkeit sind. Am Allerwenigsten fällt es daher dem Staate ein, sie in dieser Thätigkeit bevormunden oder leiten zu wollen. So hat die Kirche, ebenso wie Wissenschaft und Kunst, das Recht der vollen Unabhängigkeit vom Staate und der ungehemmten Wirksamkeit in der eignen Sphäre: so lange sie nicht, freilich im Missverständnisse ihres eigenen Berufes und Werthes, sich feindlich gegen ihn kehrt oder gegen die allgemein humanen Interessen, durch Intoleranz gegen die Andersgläubigen, durch den schon geschilderten, innerlich unwahren oder begriffswidrigen Bekehrungseifer, überhaupt durch hierarchische Gelüste. Dann verfällt sie jedoch den allgemeinen Strafgesetzen des Staates und ist nach diesen zu behandeln: — ein System, welches z. B. in Belgien durchgeführt wird. Wenn der gegenwärtige Staat, der alle Richtungen der Bildung gleichmässig zu schützen hat, eine einzelne, die sich aggressiv gegen die andern hervordrängt, einschränkt und Ueberschreitungen bestraft, so erfüllt er nicht nur eine Pflicht gegen sich selbst, sondern eine allgemeine gegen die humane Gemeinschaft.

§. 183.
2. Der Cultus.

Der Cultus, die „öffentliche Gottesverehrung", ist religiöser Act der Gemeine, zugleich mit dem Bewusstsein dieser religiösen Gemeinschaft. Desshalb bedarf es dabei auch eines äusserlichen Zusammentretens derselben, nach festen, von der Gemeine anerkannten Formen und rituellen Gebräuchen. Häuslicher Gottesdienst, sporadische Zusammenkünfte zu wechselseitiger Erbauung genügen hier nicht, um den Begriff des Cultus zu vollenden; auch wird Keiner bloss durch den Antheil an jenen Mitglied einer Gemeine oder Kirche. Es bedarf dazu eines Anschlusses an die öffentliche, gemeinsame Andacht: ebenso wie

auch die Kirche erst in ihrem Cultus sich versichtbart auf die höchste reale und ideale Weise. In einer religiös erhobenen, von Einem Gefühle der Andacht verschmolzenen Gemeine ist die Gegenwart des göttlichen Geistes das eigentlich Gemeinschaftstiftende und Kirche Gründende.

I. Er führt diesen Beweis seiner Gegenwart, indem er im Cultus die Versammelten ergreift und sie zur gediegenen Einheit einer Gemeine zusammenfasst. Dies das Specifische, und zugleich das Erhabene und Wunderbare gemeinsamer Andacht. Der Geistliche und die äussern Gebräuche des Cultus haben darin nur die Initiative zu ergreifen, indem sie die Gemüther zu stimmen, die Andacht zu wecken suchen. Ebenso ist aber auch jeder Einzelne mitthätig; das Dritte aber, durch welches die Gemeinschaft im Gefühle der Andacht erst hervorgerufen und besiegelt wird, ist der göttliche („heilige") Geist, dessen Gegenwart allein ihr Werk vollenden kann. Desswegen bleiben viele äusserlich veranstaltete Andachten nur Versuche, Ansätze zur wahren, weil der heilig einigende Anhauch ihnen ausbleibt oder flüchtig nur Einzelne ergreift, in sehr verschiedener Intensität und Klarheit. Dies ist nach dem innersten Gesetze der menschlichen Natur, welches wir kennen gelernt, weder zu verwundern, noch ist darum die feste Gewohnheit der Andacht ein Ueberflüssiges oder Widersinniges. Das Höchste im Menschen, seine Vollendung und innere Verewigung durch die Andacht, kann nur als eine unwillkürlich ihn ergreifende Macht, als ein Kommendes und Gehendes, von ihm empfunden werden. Wer aber nur einmal jene geheimnissvolle Weihe genossen hat, — und wohl Keinen giebt es unter den Menschen, dem diese Erfahrung ganz fremd wäre, — der muss sich bekennen, wenn er nur einen Augenblick die psychologische Eigenthümlichkeit dieser Erscheinung erwägt, dass hier eine „Eingebung" ihn übermannt, zu deren Intensität er willkürlich Nichts hinzufügen kann, aus deren Wirkung jedoch er eine nie geahnete und durch Anderes schlechthin nicht zu ersetzende Kraft und Erhebung schöpft. Desshalb muss die Andacht, ganz analog der „Tugendbildung", auch eine Seite der Uebung erhalten, welche nach

ebenso begreiflichen psychologischen Gründen, durch das Beispiel der Gemeinsamkeit und durch die Wirkungen der Theilnahme unbestimmbar gesteigert wird. Das Gemüth soll sich bereithalten zum Empfange der höhern Gabe, diese Empfänglichkeit daher in sich ausbilden und zu steigern suchen. Dies der ethische Begriff und Werth des gemeinsamen Cultus.

II. Desswegen muss er in seiner Höhe und Ausbildung ebenso sehr ein didaktisches als ein rituell-symbolisches Element enthalten. Wenn letzteres durch künstlerische Darstellung die religiöse Stimmung anzufachen sucht, die immer nur eine vorübergehende, steigende und sich senkende sein kann, so soll jenes die Flüchtigkeit der Stimmung, durch das Element der denkenden Betrachtung und Belehrung, zu bleibenden Ueberzeugungen und Vorsätzen zu verkörpern suchen. Kein Element darf sich jedoch völlig vom andern lösen: das didaktische allein erzeugte nicht Andacht, sondern theoretische Ueberzeugung; das rituelle allein liesse zuletzt nur die Leere eines Cerimonialdienstes zurück.

III. Bekannt ist, dass die ältern vorchristlichen Culten nur in rituell-symbolischen Handlungen bestanden. Dem Protestantismus hat man vorgeworfen, dass er das didaktische Element im Gottesdienste zu einseitig vorwalten lasse. Je inniger dagegen beide Elemente in der Gesammtheit des Cultus, wie in jedem einzelnen Acte desselben sich durchdringen, desto mehr entspricht dieser seinem Begriffe. Dazu bedarf es zweier Bedingungen: der rituelle Cultus muss eine so reiche und sinnvolle Abwechslung von Symbolen darbieten, dass sie durch ihre Wiederholung nie bis zu abstumpfender Gewohnheit herabsinken, ihre erregende Wirkung nie verfehlen. Sodann müssen sie aber auch eben desshalb für die theilnehmende Gemeine durchaus verständlich sein und in einer Form und Folge den religiösen Gedanken ihr versinnbilden, welche ihrer ästhetischen Fassungskraft durchaus angemessen, ihr Gefühl nur zu steigern vermag. Im rituellen Cultus daher wird am Meisten das Princip der Perfectibiliät und der Veränderlichkeit vorschlagen müssen, weil das Symbol gar keinen selbstständigen Werth besitzt, son-

dern ihn nur von der dadurch erregten Stimmung empfangen kann; somit ersetzt werden muss, wenn die allgemeine Bildung sich von ihm abgewendet oder dasselbe überstiegen hat. Dies ist einer der wichtigsten, bisher jedoch fast ganz übersehenen Gesichtspunkte bei Beurtheilung dieses wichtigen Gegenstandes.

(Will man unbefangen sein, so kann man nicht umhin zu gestehen, dass die Symbole und Riten des katholischen Gottesdienstes für die Zeit, in der sie entstanden und sich ausbildeten, jenem Zwecke auf das Sinnvollste und Vielseitigste entsprachen, und zugleich einen Charakter wahrhafter Schönheit und ernster, keuscher Kunst entfalteten, der auch vom ästhetischen Standpunkte betrachtet, zu den reichsten und tadellosesten Kunsterscheinungen in der Weltgeschichte gehört. *) Hier war es wirklich ein durch religiöse Begeisterung gewecktes productives Vermögen. Desswegen konnte jener Geist auch jahrhundertelang auf die eigentliche Kunst befruchtend wirken und in ihr eine ganz neue Welt uns heraufführen. Was daran jetzt und für die Zukunft noch von Dauer sei, ist eine factisch zu lösende, keine ethische Frage. Nur so viel steht fest, dass die nächste Gegenwart nicht im Stande scheint, etwas irgend Genügendes an die Stelle zu setzen, dass sie, auch in dieser Beziehung ohne alle erzeugende Kraft, sich als unproductive Zwischenperiode, als Epoche des Wartens, ankündigt. Ist jedoch einmal die Zeit einer Wiedererneuerung und Vereinigung der jetzt

*) Auf dass man nicht glaube, es sei hierin etwas Unerwogenes oder aus irgend einer Vorliebe Uebertreibendes behauptet, möge es uns vergönnt sein, auf das vortreffliche Werke von Staudenmaier zu verweisen: „Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst"; zweite verbesserte Auflage. II Bde 1838. Es wird in ihm das katholische Kirchenjahr nach seinen altüberlieferten Gebräuchen und mit den darauf sich beziehenden eben so alten kirchlichen Hymnen beschrieben und historisch gedeutet.

Nur der leider so eingewurzelte confessionelle Widerspruchsgeist von beiden Seiten, der in steten Retorsionen sich gefällt, oder gänzlicher Mangel an religiösem Sinne kann von der Grossartigkeit dieser religiösen Kunstschöpfung unergriffen bleiben; und desshalb hielten wir uns ausdrücklich für verpflichtet, auf jenes Werk hinzuweisen, um, wenn auch nur in historischer Absicht, unbegründete Vorurtheile zu zerstreuen.

zersplitterten christlichen Kirchen gekommen: dann wird die neue religiöse Weihe und die tiefer angefachte Glaubensinbrunst auch einen erneuerten Cultus und eine neue religiöse Kunst uns zu schaffen vermögen, für welche sich in der tiefer erkannten Natur reichere und grossartigere Symbole darbieten werden, als sie der ältern Form der Religion zugänglich waren, welche auf den engen historischen Cyklus gewisser Formen beschränkt blieb. Ueber diese Zukunft der Kirche jedoch Bestimmteres äussern zu wollen, wäre vergeblich und unbesonnen. Die Speculation vermag nie an die Stelle des schöpferischen Lebens zu treten und dies zu anticipiren. Wohl aber kann es erlaubt sein, als Vermuthung auszusprechen, welche Wahrheit allein es sein könne, deren erneuertes Erwachen, übrigens in stätiger Continuität mit der bisherigen Form des Christenthums, welches sie schon längst besitzt, einen neuen Glaubensaufschwung bereiten könne. Es ist, wie wir aus vielen Gründen darthaten, die Zuversicht von der persönlichen Fortdauer des Menschen, vom Reiche Gottes, vor deren Grösse alle weltlichen Maassstäbe verschwinden, irdisches Streben, wie irdische Furcht gleich nichtig erscheinen. Wir können sogar nicht umhin, wenigstens darin im Islam einen Fortschritt über das jeweilige Christenthum zu finden, dass er seinen Gläubigen, wenn auch in roh sinnlichen Bildern, die Zuversicht des künftigen Paradieses energisch einzuflössen wusste. Die grossen äussern Wirkungen dieses Glaubens sind dort nicht ausgeblieben: es ist bekannt, dass er eine welterobernde Macht wurde, nicht minder, wie in der ersten Christengemeine gerade der Glaube an Christi Auferstehung, an eine künftige Vereinigung mit ihm im Reiche des himmlischen Vaters, der zündende Funke wurde, von welchem aus das Christenthum in den Gemüthern sich verbreitete. In diesem erneuerten, vertiefteren, von allen Resultaten der Wissenschaft bestätigten Glauben, welcher die ganze Welt der Erscheinung und Vergänglichkeit mit gedankenklarer und bewusster Mystik in eine Gegenwart ewiger, unvergänglicher Substanzen zu

verwandeln vermag, sehen wir die erneuerte Zukunft des Christenthums. Wenn einst alle seine Lehren und Abzeichen die Nichtigkeit des Todes und der Schrecken der Endlichkeit predigen: dann ist das Christenthum die wahrhaft „triumphirende“ Kirche geworden, denn sie hat die Welt und den Tod aufs Eigentlichste in unserm Innern überwunden. Dann werden die neuen begeisternden Thaten auch nicht ausbleiben.)

§. 184.
3. Die Seelsorge.

I. Im Cultus stellt die Gemeine sich dar als untheilbares Ganze, als eine durch Andacht vereinigte Gesammtheit. Aber zugleich besteht sie in Mitgliedern von verschiedener sittlich-religiöser Bildung und Empfänglichkeit, somit von verschiedenem religiösen Bedürfnisse. So muss die geistliche Sorge der Kirche innerhalb der Gemeine jenem Bedürfnisse der Einzelnen sich anpassen: dies individualisirende Princip vertritt die Seelsorge in weitester Bedeutung. Durch sie ist der Organismus der Kirche auch nach Innen vollendet: ihr Geist durchdringt mit allgegenwärtiger Lebendigkeit und absolut zweckmässiger Wirkung ihre einzelnen Theile, wie die Seele ihren Leib.

II. Die Wirksamkeit der Seelsorge ist doppelter Art: intensiv, wie extensiv. In jener Hinsicht hat sie jedes Glied der Gemeine von der Geburt an durch alle wichtigen Momente des Familienlebens hindurch bis zum Grabe mit dem tröstenden, mahnenden, erhebenden Beistand der Religion zu begleiten, seiner eigenthümlichen Lage und seinem Bedürfniss gemäss. Aber auch andrerseits soll die Seelsorge die innere Kraft der Religion bewähren, indem sie Solche, die ausser der Gemeine stehen, welche der Beseligung der Religion noch nicht theilhaftig geworden sind, in ihre Gemeinschaft hineinziehe, und so immer von Neuem den „Beweis des Geistes und der Kraft“ von sich führe. So geht die Thätigkeit von der Wirkung auf den Einzelnen aus — Seelsorge im engern Sinne; — findet im religiösen Geiste der Familie ihren eigentlichen Heerd

und Mittelpunkt, und erweitert sich unablässig und ins Unbedingte nach Aussen durch die geistliche Mission.

§. 185.

A. Die Seelsorge im engern Sinne.

Wiewohl sie sich nicht über den Bereich der Gemeine ausdehnt, so ist sie doch innerhalb desselben durchaus universell und von der vielseitigsten Wirkung. Gerade dadurch steht der Einzelne äusserlich mit der Gemeine in Verbindung, wird er innerlich immer tiefer und geistiger ihr einverleibt, dass auch sein individuelles sittliches und religiöses Bedürfniss Befriedigung findet durch die Veranstaltungen, welche in der Gemeine dafür getroffen sind. Hiermit werden wir zu den für die gewöhnliche Bildung verfänglichen Gegenständen der „Beichte“ und der „Kirchenzucht“ hingeführt, in deren alten, längstbegründeten Einrichtungen wir, der herrschenden Meinung zuwider, weder etwas Antiquirtes und Ueberzeitiges, noch etwas unbedingt Wiederherzustellendes, sondern nur einen Anfang, wenn auch einen kräftigen und vielfach segensreich gewordenen Anfang desjenigen erblicken können, was im Fortschreiten der sittlichen und religiösen Bildung die Seelsorge zu werden vermöchte, wenn man auch hier vom Aeusserlichen ins Innere, von der Form zum Wesen vordringen wollte. — Wir erklären uns näher im Folgenden.

I. Wie der „Cultus“, so ist auch die Seelsorge, ganz allgemein betrachtet, eine der hochstehendsten Formen der „humanen Gemeinschaft“ (§. 173, IV.). Nicht bloss für Erkenntniss-, Kunst- und Gemüthsergänzung ist der Mensch dem Menschen höchstes Bedürfniss: auch in der sittlichen Selbstbildung, in der religiösen Entwicklung, mögen beide auf den untersten Stufen sich befinden oder dem Stadium der Reife sich annähern, kann nur der Mensch dem andern Vorbild und Berather sein. Ja, mit seinen Zweifeln und geheimen Kämpfen dem Andern sich aufschliessen zu können, von der drückenden Last eines Sündengeheimnisses, einer langverschleierten moralischen Verwicklung durch die energische That eines reuevollen

Bekenntnisses sich zu befreien, dies ist schon der erste Schritt zur sittlichen Umkehr. Man macht sich dabei, unter Anhängern wie Gegnern dieses Instituts, eine ganz falsche Vorstellung von dem Verhältniss des Beichtigers und von der etwa durch ihn auszusprechenden „Sündenvergebung", wenn man in ihm die Initiative dafür zu finden glaubt. Der Hauptnachdruck und der eigentliche Werth liegt in der eigenen That des Beichtenden, in dem hervorgebrachten Bewusstsein der Reue, in dem tiefen Drange der „Busse", dem Wunsche, die That ungeschehen zu machen und in ihren äussern Folgen zu tilgen. Der Beichtiger ist nur Zeuge von dem Ernste und der Innigkeit jener Reue, und der Helfer, um sie in uns hervorzubringen. Will man dabei den Ausdruck „Sündenvergebung" festhalten, so ist, falls man ihn richtig und in seiner Tiefe versteht, Nichts wider ihn einzuwenden. Das Böse ist seinem Wesen nach reparabel, der Mensch wiederherzustellen aus seiner Verstrickung in die Sünde, weil sie nur die Irrniss des Willens, Verkehrung desselben in ein gewolltes Falsche ist (Ethik, §. 41.). Desshalb tilgt eine wirkliche Reue jenes falsche Wollen der Sünde in uns: die wahre Reue ist Abscheu derselben, innere Ueberwindung des Hanges zu ihr. Noch tiefer jedoch erkannten wir, dass die Fähigkeit der Sünde in uns, nicht durch menschliche Veranstaltung, sondern nur durch ein höheres Wollen, durch die Kraft eines neuen Willens in entselbstender Begeisterung („Wiedergeburt") getilgt werden könne (§. 48. 50.). Dies ist die Sündenvergebung in tiefster und letzter Instanz: der innerste Urquell der Sünde wird zerstört, weil ein neues Willensprincip jenen früheren Regungen ihren Platz entzogen hat. So ist es in jenem, wie in diesem Sinne, nur Gott, der die Sünde vergiebt, aber auf keine magische, unergründliche Weise, vielmehr also, dass wir das „Vergebensein" wirklich in uns empfinden durch die wachsende Stärke eines neuen Lebens.

II. Aus allen diesen Gründen ist nun Nichts natürlicher und vernunftgemässer, Nichts durch die allgemeine Natur des Menschen gerechtfertigter, als die kirchliche Einrichtung: be-

stimmte Epochen festzusetzen, wo Jeder zu sittlicher Selbstprüfung gemahnt wird, eine Zeit „allgemeiner Beichte". Ebenso kann der regelmässige Beichtiger oder Gewissensrath nicht im Freunde, im Lehrer, in einem durch verwandtschaftliches Band an uns Geketteten gefunden werden: hier liegt kein auf Gefühl oder auf subjectiven Ergänzungen beruhendes Verhältniss zu Grunde, sondern das ganz unpersönliche einer streng unparteilichen Sittenbeurtheilung. Dies Verhältniss kann daher zunächst nur auf den Geistlichen der Gemeine, da aber auch hier freie Auswahl des Vertrauens und geistige Anziehung stattfinden soll, auf jedes andere Mitglied des geistlichen Standes oder der Gemeine sich beziehen. Da jedoch dasselbe die vielseitigste und geradezu die wichtigste Thätigkeit des Geistlichen in Anspruch nimmt: so soll er auch auf diese Seite seiner Thätigkeit am Tüchtigsten sich vorbereiten; nicht durch kirchlich-ascetische Vorübungen oder unbrauchbare Casuistik, sondern durch freie, aber tief gegründete ethisch-psychologische Einsichten. Und in dieser Richtung, erachten wir, muss das Verhältniss des Geistlichen zu den Gemeinen künftig ganz neu sich gestalten, keinesweges gerade durch äusserliche Anordnungen oder veränderte Formen, sondern durch einen neuen Geist in Behandlung derselben. Wie das Princip der christlichen Religion, richtig erkannt und zu eigentlicher Geltung gebracht, jeder Bildung gewachsen, jedem menschlichen Zustande absolut überlegen ist, so soll diese innerlich ihr beiwohnende Gewalt, wie in der Lehre, so auch in ihrer praktisch-seelsorgerischen Anwendung zu voller Geltung gelangen. Dies ist bisher noch nicht geschehen; nur desshalb haben die „Gebildeten", und keinesweges aus bloss frivolen Gründen, von der innern Verbindung mit der Kirche sich abgelöst. Sie mussten sich gestehen, dass sie, in diesen Kreis getreten, sogleich beschränkten Vorstellungen und unklarem Beginnen sich hingegeben sehen. Sie mussten bemerken, dass je grösser in Einzelnen die kirchliche Frömmigkeit, desto beschränkter und lückenhafter ihre allgemeine Bildung erscheine. Es ist wahr, dass diese wechselseitige Unab-

trennlichkeit nur auf einem Vorurtheile beruhe, aber auf einem solchen, welches nach seinem grössten Theile nur die bisherige, gänzlich ungenügende Weise verschuldet hat, wie die christlichen Heilswahrheiten in der Kirche selber bisher aufgefasst und durch die Seelsorge verbreitet werden. Wir verweisen darüber auf unsern Erweis von der nothwendigen Perfectibilität des Kirchensymbols.

III. Nach dem Bisherigen wird auch der Begriff der „Kirchenzucht" ein allgemein berechtigter und völlig unverfänglicher. Nur kann er nicht mehr auf der verkehrten Einmischung rechtlicher Begriffe beruhen, zu „Kirchenstrafen" führen, oder gar das „Strafrecht" der Kirche von einer vermeintlich an sie übertragenen „Strafgerechtigkeit" Gottes ableiten. (Vielmehr möchten wir wissen, wie irgend eine menschliche Anstalt vor der Vernunft den Beweis führen will, ein solches Strafrecht von Gott zum Lehen zu tragen! Bei solchen, mit äusserlichen Begründungen sich verbrämenden Abergläubigkeiten der verschiedenen Kirchen ist ein für allemal an Lessing's Nathan zu erinnern!)

Vor den Bereich der Kirche und Seelsorge gehört nur die innere Gesinnung. Diese kann nicht bestraft werden, sondern nur die Vergehungen, in denen sie etwa sich darlegt: diese fallen dem Staate anheim, entweder für seine Strafgewalt, oder als Gegenstand seiner verhütenden und erziehenden Thätigkeit in der Sittenpolizei. Durch die Seelsorge kann nur die Gesinnung umgewandelt, „bekehrt" werden. So gewiss aber die Gemeine, nicht zwar ein rechtlicher, wohl aber ein auf religiös-sittlicher Grundlage ruhender Verein wechselseitiger Theilnahme an einander ist: so gewiss hegt sie ein ebenso natürliches, als sittlich berechtigtes Interesse an dem moralischen Wohle eines Jeden ihrer Gemeineglieder, und, was unabtrennlich davon ist, sie sucht ihm hülfreich entgegenzukommen, oder, wenn er jenes Verbandes durch öffentliche Handlungen oder geäusserte Gesinnungen dauernd sich unwerth zeigt, muss ihr das Recht erwachsen, durch einen gleichfalls öffentlichen Act ihn von sich auszuschliessen. Es ist dies kein Recht,

welches die Kirche ausschliesslich sich anmaasst, sondern es liegt folgerichtig im Geiste jeder Association und Verbrüderung zu irgend einem objectiven Zwecke; und keine wird sich denken lassen, ohne das Recht jedes Theilhabers frei aus ihr herauszutreten, wie umgekehrt, ohne das Recht der Gemeinschaft, die dem objectiven Zwecke Widerstrebenden von sich auszuschliessen. (Wir erinnern dabei, um die Beurtheilung völlig unbefangen zu stimmen, an einen analogen, weil auf Humanität gegründeten Bund: den Freimaurerorden. Auch dieser übt eine Aufsicht über die Moralität seiner Mitglieder, und beansprucht das Recht, nachdem eine bestimmte Abstufung von Warnungen und Rügen vergeblich geblieben, die Unwürdigen von sich auszuschliessen. Dass dies unter demselben Schleier des Geheimnisses geschieht, welcher das ganze Institut umgiebt, ändert Nichts an der innern Rechtmässigkeit des Verfahrens. Und auch bei der Kirche würde man sich nicht daran gewöhnt haben, in solchen Maassregeln einen „Eingriff in die Gewissensfreiheit" zu sehen, wenn nicht die Kirche selbst durch falsche juristische Ausspinnungen ihrer „Gewalt", die jedenfalls nur moralischer Art ist, und den staatlichen Standpunkt des Betroffenen ganz ungefährdet lassen muss, ihre schiefe Stellung verschuldet hätte.)

Dabei ist nämlich noch Folgendes nicht zu übersehen. Die Gemeine, die Kirche, betrachtet auch den Verworfensten als einen zur Sittlichkeit Berufenen, als einen Bekehrbaren, wie er, nach seinem höchsten Begriffe, wirklich auch zu denken ist: darin liegt zugleich der unverrückbare Gesichtspunkt zur praktischen Behandlung desselben in Seelsorge und Kirchenzucht. Daher ist es eigentlich nicht die Kirche, welche ausschliesst durch einen selbstständig von ihr ausgehenden Act, wie der Staat allerdings aus eigener Bewegung straft und zwingt, sondern, nachdem der Schuldige selbst durch dauerndes Bezeigen sich von ihr ausgeschlossen, so erklärt sie nun auch von ihrer Seite, ihn als einen Ausgeschlossenen zu betrachten. Mit äusserer Strafe, Busse, bürgerlichen Folgen kann diese Ausschliessung daher nicht verbunden sein: für dies Alles hat nur der Staat

das Recht. Dieser aber hat keine „Ketzerei“ zu bestrafen; denn es giebt kein Staatsgesetz, welches einen bestimmten Glauben vorschriebe, so wenig als einen Glauben, der eine bestimmte Staatsform forderte.

Endlich ist jene Ausschliessung ein sittlich-pädagogischer Act der Gemeine, welcher der Auszuschliessende angehört, keinesweges ein juristischer der allgemeinen Kirche: desswegen kann er nur gemeinschaftlich vom Geistlichen und von den Gemeineältesten ausgehen und jeden Augenblick zurückgenommen werden, wenn er seinen Zweck erreicht hat. Sollte überhaupt eine solche sittliche Aufsicht und Nachhülfe, die man immerhin „Kirchenzucht“ nennen möge, da sie wenigstens an die Stelle der alten zu treten hätte, im kirchlichen Gemeineleben Dauer gewinnen: so könnte es nur aus jenem grossen Princip der Verbrüderung und des von Unten auf sich bildenden kirchlichen Lebens geschehen, welches auch in den andern öffentlichen Institutionen das einzig Berechtigte der Zukunft ist. (Wie es hier aber sein Beispiel und seinen bestimmten Anknüpfungspunkt finden könne, ist schon §. 97, II. gezeigt worden.)

§. 186.

B. Der religiöse Geist der Familie.

Diese Erscheinung gehört zu den vollkommensten und höchsten des ganzen ethischen Daseins. In ihr finden wir einestheils die innigste, geheim wirksamste Gestalt der Religion und Seelsorge nach allen ihren Beziehungen; andererseits die reinste Gestalt des Familiendaseins und seiner Pietät, in welchen wir den Keim und Anfang aller specifisch sittlichen Verhältnisse nachwiesen.

I. In der auf Religion gegründeten Familienliebe und im Genusse ihrer Gemeinschaft ist die unmittelbarste und zugleich die erreichbarste Gestalt gegeben, in der das „höchste Gut“ auf Erden uns nahe tritt. Und wenn man skeptisch oder in leeren Ueberspannungen dahinlebend kein „irdisches Glück“ für möglich hält, oder wenn die Schulen der Moralisten unter einander im Streit liegen über die Erreichbarkeit des höchsten

Gutes auf Erden: so blicken sie hinweg über jene in ihrer Einfachheit grossartigste Erscheinung des religiösen Familiendaseins. In ihm ist wahrhaft das Grösste und Schwierigste uns leicht und zugänglich geworden. Der Zwiespalt zwischen „Neigung" und „Pflicht" ist hier wirklich und wie von selbst ausgeglichen; Jeder in der Familie wirkt für Alle in völlig entselbstender Liebe, wie Alle für Jeden; und über ihnen waltet, wie der Bogen des Friedens, die religiöse Zuversicht zum Heiligen und Gottgeordneten dieses Verhältnisses, was abermals jede ekstatische Ueberspannung ausschliesst, indem das einfache Gefühl dieser Gewissheit unauflösbar ihm innewohnt. Jede ächte That für die Familie, wenn sie mit Bewusstsein geschieht, über die Form des „Naturells" erhoben ist, kann zugleich nur als religiöse That gewusst werden. Wir brauchen desshalb nicht zu wiederholen, dass die Mutterliebe die grösste und denkwürdigste aller irdischen Erscheinungen sei: denn sie erweist die durchdringende Gegenwart einer übermenschlichen, alle Fesseln der Selbstheit lösenden Liebe in uns. In ihr liegt jedoch, wie wir gleichfalls zeigten, der eigentliche Mittelpunkt des Familienlebens: denn über die bloss instinctive Naturform erhoben, sittlich objectiv wird sie nur in der Ehe; und sich selber verständlich nur auf dem religiösen Standpunkte, weil sie erst da bis zu ihrer innersten Quelle sich erhebt.

Gerade darum ist das weibliche Geschlecht so hochgestellt und — richtig beurtheilt — so glücklich zu nennen, weil es in dem Verhältniss, zu dem es bestimmt ist, Mutter zu werden, den Gipfel des Daseins erreichen kann und in der Religion die Deutung davon empfängt. Daher auch die durchgreifende Erscheinung, dass jedes ächte Muttergefühl von religiöser Weihe begleitet ist.

II. Aus gleichem Grunde sind die religiöse Gemeine und die Familie sich wechselseitig Vorbilder dessen, was jede von beiden soll und vermag, um ihrem Wesen zu entsprechen: die Gemeine soll sich zur vollkommensten Familie ausbilden; die Familie soll zum Bewusstsein der religiösen Gemeinschaft sich erheben.

Wenn wir diese Analogie zwischen Familie und Gemeine ins Einzelne verfolgen wollen, so vertritt der rechte Familienvater die Stelle des Seelsorgers in ihr, gleichwie dieser seine Aufgabe am Glücklichsten löst, wenn er sich als Vater seiner Gemeine gegenüberstellt. Wie dieser für die Gemeine, soll jener für die Familie Vorbild, Rather, Tröster, Ermahner, Richter sein, und in steter Aufopferung für die Seinigen wirken. Dürfen wir weiter gehen in der Parallele, so würde der Stelle der Hausmutter, als Beratherin und Unterstützerin des Vaters, die der Kirchenältesten entsprechen, welche auch dem Geistlichen ergänzend zur Seite zu stehen haben. Die Kinder und das Gesinde würden der Gemeine entsprechen, aber auch, wie diese, dazu bestimmt sein, zu immer grösserer Selbstständigkeit herauferzogen zu werden. Wie endlich im öffentlichen Cultus die Gemeine ihr innigstes Beisammensein feiert: so erreicht auch die Familie in der gemeinsamen, durch den Hausvater geleiteten Andacht (was wir sogar als die älteste geschichtliche Form des Cultus überhaupt bezeichnen können) den Gipfel ihres Familiengefühls und seiner Weihe. In dieser Erhebung zu Gott gewinnt sie zugleich aber erst das wahre Bewusstsein ihres Ursprungs und der tiefsten Quelle ihrer Familienliebe. Gott ist diese Quelle; denn es ist ein metaphysisch streng erweisbarer Satz (§. 50.), dass nur durch göttliche Kraft wir bis zur völligen Entselbstung zu lieben vermögen.

III. So sind wir hier bei einer Erscheinung angelangt, welche eine der höchsten und vollkommensten Formen ethischer Gemeinschaft bezeichnet, in der die „Idee der Menschheit" (Ethik, §. 7.) im kleinen, aber erreichbaren Vorbilde wirklich erreicht ist. Die im Gefühle der Treue und sittlich religiösen Eintracht verbundene Familie ist die höchste, aber die individuellste Gestalt vollkommenen Menschendaseins. Wie factisch aus einer einzigen Familie das ganze „Menschengeschlecht" wiederhergestellt werden könnte: so präexistiren im sittlich religiösen Geiste der Familie alle Keime der „Menschheit", und alle Bestimmungen des „höchsten Gutes" können aus ihr entwickelt werden. Die ganze Ethik könnte aus er-

schöpfender Betrachtung derselben ihren gesammten Inhalt gewinnen, und wäre schon längst von ihrem Streite um einseitige Principien befreit, zum tiefsten Grunde und eigentlichen Quell des Sittlichen zurückgelenkt worden, wenn sie das ethische Wunder, welches in der Familie vor uns aufgeschlossen liegt, richtig zu würdigen vermocht hätte. Und wenn Ihr an Gott zweifeln wolltet, am ewigen, überempirischen Grunde der Liebe im Menschen, so blickt in die Thaten der Familie hinein, welche den factischen Beweis Euch liefern von einer Begabung der Liebe, welche den zähsten und machtvollsten Empirismus im Menschen, die Selbstsucht seines Willens, zu besiegen im Stande ist.

§. 187.

C. Die geistliche Mission.

Diese ist die zweite vollkommene ethische Erscheinung, aber, im Gegensatze zur individuellen Form der Familie, von universellstem Charakter. Zunächst enthält sie die höchste Gestalt der religiösen Seelsorge, indem sie nach Aussen, an immer neu zu gewinnenden Gliedern der Gemeine ihre Kraft zu zeigen hat.

I. Nicht nur im Innern der Gemeine und der Familien wird der religiöse Geist seine umgestaltende Macht bewähren; er muss auch sie ausbreiten wollen und neue Gemeinen gründen überall, wo noch Menschen für den Bund der Religion zu gewinnen sind. Zugleich führt aber die Kirche dadurch den thatkräftigen Beweis der ihr inwohnenden Weihe, indem sie auch die noch Unerweckten, in Barbarei und Rohheit Versunkenen dem neuen Leben zu gewinnen, jede Verfinsterung des Lasters und der Entartung mit ihrem Lichte zu durchdringen sich getraut. Jede Religion und Kirche daher, welche ihrer innern Universalität gewiss ist, muss auch jene äussere Universalität gewinnen. Die ächte Religion und der wahrhafte Glaube haben eine durchaus gleichmachende Kraft, vor welcher die hartnäckigsten Differenzen der Sitten und Gewohnheiten, die durchgreifendsten Scheidungen der Menschen in Nichts verschwin-

den. Es ist daher die Nothwendigkeit und innere Macht ihres Geistes, wenn die Kirche über jeden nationalen Unterschied, über jeden Gegensatz der Staatsverfassungen, über die entlegensten Bildungsextreme, als das absolut und rein Menschliche, sich erhebt. Darin liegt zugleich der Beweis von der höhern und unabhängigen Stellung der Kirche zum Staate und Volkseigenthümlichkeit. Ein politischer Universalstaat über die ganze Erde verbreitet, ist theoretisch ein Widerspruch, praktisch ein Unausführbares. Durch Nationalität und Sitte, durch Verfassung und politische Cultur werden die Menschen vielmehr geschieden, und die vernunftgemässe Ausbildung der Staatsidee über die Erde hin wird wohl eigenthümlich geordnete und in friedlichem Verkehr stehende Einzelstaaten neben einander, niemals aber einen einzigen Staat zeigen. Denn hier tritt noch die praktische Unmöglichkeit dazu: der Staat wirkt verwaltend, ordnend, Gehorsam erzwingend von einem gewissen Mittelpunkte aus, dessen Kräfte endlich sind; seine Wirksamkeit ist an bestimmte Gränzen geknüpft. Eine Universalkirche ist erreichbar, ja sie liegt im Begriffe der wahren, menschheitlichen Religion, weil sie nicht eine äussere Ordnung und centralisirende Einheit gründen will, sondern weil sie die innere Gesinnung bildet und „die Gemeinschaft im Geiste“ zum einzigen Ziele hat. Der „Souverän“ ist eben der erlösende Geist Gottes in Allen.

II. Desshalb soll die Mission jedoch nur den Charakter der Seelsorge behalten, aber anderntheils ihn auch in seinem ganzen Umfange erfüllen. Man kann nicht damit anfangen die Völker politisch zu unterjochen, unter dem Vorwande sie dann zu christianisiren: — ein Vorwand, den die Eroberungslust und Gewinnsucht vom Mittelalter an bis in die neueste Zeit auszubeuten gewusst hat. Aber die Mission soll den ganzen, sittlich-geselligen Zustand des Volkes umfassen und nicht sich überreden, eine ächte „Bekehrung“ gewonnen zu haben, wenn sie gewissen Gebräuchen oder dogmatischen Vorstellungen Eingang verschafft. Dass die gewöhnlichen „Missionsarbeiten der Heidenbekehrung“ gerade um desswillen grossentheils vergebliche

bleiben, ja oft nur einen Aberglauben an die Stelle des andern setzen, — ist eigentlich ein offenbares Geheimniss, welches man geradezu auszusprechen nur desshalb Bedenken trägt, weil die Achtung vor dem guten Willen, vor der unendlichen Aufopferungsfähigkeit der Ausgesendeten, dem Urtheile über die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen den Mund verschliesst.

Die wahre Mission ist auch ganze Seelsorge: in diesem einfachen Worte ist ein Inhalt von weltgeschichtlicher Bedeutung zusammengefasst. Gleichwie am Anfange der Geschichte alle Cultur durch Colonieen sich verbreitete, welche den wilden Urvölkern Ackerbau, Religion, Staatsordnung, jede höhere Gesittung zuführten, wie darin auf's Eigentlichste die vollständige Seelsorge nach den damaligen Bedingungen ihnen geboten wurde: so steht uns noch einmal dieselbe weltgeschichtliche Erscheinung bevor, nur ausgerüstet mit allen Hülfsmitteln bewusster, kunstmässiger Volkserziehung und getragen von der gleichmachenden Liebe des Christenthums. Der erleuchtete Theil der Menschheit wird zum Erzieher des andern, in Nacht und Irre umherschweifenden, bis endlich in Allen Ein Geist, der Geist Gottes, seine Herrschaft aufgeschlagen hat.

Die einzelnen Missionsversuche gegenwärtiger Zeit sind nur sporadische Vorläufer und sehr unzureichende Vorbedingungen jener gewaltigen Aufgabe. Aber nicht minder bereiten dieselbe vor der grosse, immer reicher sich bildende Weltverkehr, die überallhin reichenden Anknüpfungen des Handels, endlich die fortgesetzten ethnologischen Forschungen. Aus diesen scheinbar beziehungslosen und weit entlegenen Bestrebungen erzeugt sich schon immer mehr eine grosse und vorbedeutende Gesammtwirkung: wenigstens äusserlich lernt die Menschheit sich erkennen, und durch ihre Unähnlichkeiten, ihre geschiedenen Vorzüge und Gebrechen hindurch als Eines sich empfinden.

III. Die Wirksamkeit der „Mission" kann nur zwei Seiten haben, die innere und die nach Aussen gerichtete. Beide werden schon jetzt geübt, auf mannigfaltige und energische Weise: es gilt daher nicht, sie neu zu gründen, sondern einen umfassendern Wirkungskreis ihnen zu vindiciren.

Die „innere Mission“ wird sich nicht mehr, wie jetzt, mit vereinzelten Wirkungen, eigentlich den Lückenbüssern einer mangelhaften Culturpolicei, begnügen können. Ihre Aufgabe ist eine ebenso durchgreifende nach Innen, wie sie bei der andern es nach Aussen ist. Sie soll alle socialen Institute immer intensiver mit dem Geiste der Religion durchdringen und darin erhalten. Damit ergänzt sie die Wirkungen des Staates für die Gesammtheit ebenso entschieden, wie es für den Einzelnen durch die „Seelsorge“ geschieht (§. 185, III.). Wir könnten sie daher vielleicht nicht unpassend als die Seelsorge des öffentlichen Geistes, der gesammten socialen Institute bezeichnen.

Wie sich nämlich ergab, ist der Staat nur dadurch der grossen Aufgabe seiner Zukunft gewachsen, wenn er von Unten auf, durch die Wirksamkeit freier Genossenschaften sich aufbaut. Hier aber blieb eine Lücke, der wir ausdrücklich uns bewusst wurden (vgl. §. 97, I.). Wie entgehen jene nämlich wiederum der Gefahr, in den Geist der Selbstsucht, damit in Zwietracht und in Selbstzersetzung zurückzufallen? Zwar ist das wichtige ethische Grundgesetz nachgewiesen: dass der Vortheil des Allgemeinen auch der wahre, dauernde des Einzelnen sei, und umgekehrt. Aber die blosse Einsicht schützt keinesweges vor der Gewalt der einmal entzündeten selbstsüchtigen Leidenschaft. Hier tritt nun die Religion dazwischen, den Rechtssinn und das Wohlwollen erweckend. Aber dafür genügt nicht die „Seelsorge“ in gewöhnlichem Sinne; denn es ist kein Verhältniss von Person zu Person. Hier kann daher nur ein Institut in die Lücke treten, welches einerseits religiöser Natur, andererseits den Charakter des Freundschaftsbundes, der freien Verbrüderung trägt (§. 173. IV.); aber keinen andern Zweck erkennt, als durch wechselseitige sittlich-religiöse Erweckung dem ermattenden Schlendrian, der selbstsüchtigen Zwietracht, mahnend oder versöhnend entgegenzutreten: ein Bund, der ebenso ein wechselseitiges Censorenamt, als das eines Friedensstifters in sich schliessen wird. Für jetzt freilich, bei unserm schwachen und zugleich unorganisirten religiösen Leben, endlich bei unserm völ-

lig unausgebildeten Associationsgeiste, halten wir einen solchen Bund für unausführbar oder für wirkungslos. Ist jedoch eine allgemeine religiöse Erneuerung und Vertiefung über uns gekommen — welches die Hauptthat der Zukunft ist, der wir warten müssen, — so kann auch jener Organisationstrieb nicht ausbleiben, dessen sporadische Wirkungen in den kräftigsten Zeiten des Christenthums durch Gründung religiöser Orden und Genossenschaften stets sich vernehmlich machten. Die Religion ist zugleich ethische Macht: sie hält auch in allen bürgerlichen und Verkehrsverhältnissen jenen Geist der Gewissenhaftigkeit lebendig, der nicht bloss Loyalität, „Unbescholtenheit" erzeugt, sondern jene Bereitwilligkeit „Opfer zu bringen" für die Gemeinschaft, wie für jeden Einzelnen.

Und hier reiht das letzte vollendende Glied sich ein, um den Staat der Zukunft möglich zu machen. Das Wohl des Ganzen und des Einzelnen, welches keine noch so strenge Controle des Staates von seinem centralisirenden Mittelpunkte aus zu sichern vermag, ist, wie wir sahen, in jedem Kreise der Obhut freier Genossenschaften zu übertragen: dies ist, so zu sagen, die „innere" politische Mission der Zukunft. Wer aber schützt den Geist dieser Genossenschaften vor Entartung, oder wenn sie darin versunken sind nach dem Loose alles sich selbst überlassenen menschlichen Treibens, was stellt sie unablässig daraus wieder her? Es ist allein der Geist der Religion; es ist eine religiös-sittliche Genossenschaft, welche wir eben als „innere Mission" in universalem Sinne glaubten bezeichnen zu dürfen.

IV. Auf dieselbe umfassendere Bedeutung scheint auch die „äussere Mission" in Zukunft Anspruch machen zu müssen. Soll die christliche Kirche den ihr inwohnenden Begriff der „Allgemeinheit" (besser der „Gemeingültigkeit") nicht bloss als Wunsch oder als Prätension im Munde führen, sondern zu realer Ausführung bringen: so kann sie es nur, indem sie zugleich der ganzen Culturaufgabe sich bewusst wird. Die wahre christliche Mission ist nicht möglich ohne Umschaffung des gesammten Lebensgrundes bei den Völkern, denen man die neue Religion zubringt, ohne eine erfrischte, mit ihr harmonische Welt

in Recht und Sitte, in allen Formen menschlicher Gemeinschaft hervorzubringen. Diese universelle Propaganda der Cultur über das ganze Menschengeschlecht hat aber nur die Kirche zu übernehmen, nicht der Staat; denn nur die Kirche ist zugleich das höchste, allumfassende Culturinstitut; oder, wie jetzt eigentlich die Sache sich verhält, sie selber hat sich dazu erst zu erziehen, um der wahren Mission fähig zu sein, d. h. die höchste religiöse Aufgabe lösen zu können. Dennoch, wie weit auch die Einzelkirchen jetzt noch von jener grossen, versöhnenden Idee abirren mögen: früh oder spät muss sie ihnen anbrechen; denn sie liegt auf dem Wege ihrer eigenen nothwendigen Entwicklung.

Und hier endlich fügt sich das letzte Glied ein, durch welches das stete Fortschreiten des ethischen Processes im Menschengeschlecht, seine „Perfectibilität", gesichert ist. Nichts geziemt nämlich der Ethik weniger, als für ungewisse Hoffnungen oder leere Illusionen eine vergebliche Begeisterung zur Schau zu tragen. Wenn sie theoretisch die leitende Gegenwart einer göttlichen Vorsehung in der Menschengeschichte alles Ernstes behauptet: so bleibt doch der praktischen Beurtheilung, bei dem Anblicke der stets neuen Verwirrungen und Rückschritte im Menschengeschlecht, ein gerechter Zweifel zurück, wenn es jener nicht gelingt, die sichtbaren Organe, die greiflichen Anknüpfungspunkte zu zeigen, durch welche die Vorsehung ihre Wirksamkeit sichert und den eigentlichen Fortschritt der Geschichte hervorbringt. Sie sind dreifach in immer gesteigerterer Kraft ihrer Offenbarung. Die allgemeine Immanenz der Ideen im menschlichen Bewusstsein ist das Erste und die grundlegende Bedingung. Das Menschheitliche ist stets erweckbar in uns: es stellt sich aus allen Verkehrtheiten und Selbstwidersprüchen unwillkürlich wieder her; denn es macht den „Grundwillen" im Menschen aus. Der zweite, noch eindringendere Beweis von der göttlichen „Erziehung des Menschengeschlechts" ist die unablässige Erweckung der Genien in ihm, die an richtigster Stelle erscheinend, jeden eigentlichen Culturfortschritt allein begründen. Die höchste Stufe dieses Erweises ist aber die Reli-

gion, der wahre Glaube; denn er macht den Menschen erst klar über sich bis in seine innerste Wurzel: er zeigt ihm den Ursprung seines Wesens und aller seiner Begabung lediglich aus Gott. Dass es Religion giebt im Menschengeschlechte, dass der wahre Glaube, wenn auch in seiner Klarheit und Reinheit selten erfasst, dennoch aus seinen mannigfachen Verlarvungen sich deutlich herauserkennen lasse: — diese grosse Thatsache ist die greiflichste Erwahrung von der Gegenwart Gottes in der Menschheit, und das letzte, definitive Heilmittel aller Verwirrungen.

Desshalb ist die Religion das Universalste, was es im Menschengeschlechte giebt, und die Kirche kann nur dadurch ihrer Aufgabe gerecht werden, dass sie Nichts von sich ausschliesst, jedes Culturbestreben mit der geistigen Weihe innerer Verewigung durchdringt. Die Religion und die Kirche ist die praktisch gewordene, an ihren Früchten und Wirkungen stets das Dasein Gottes erweisende Theodicäe.

V. Dies in seiner praktischen Wahrheit unbestreitbare Ergebniss greift aber wiederum bestätigend in die allgemeinen Sätze zurück, welche wir unserer gesammten Ethik zu Grunde legten (§. 50. S. 195 ff.). Der Einzelne hat für sich keine Wahrheit: es giebt keine abstracte Sittlichkeit oder Vollkommenheit desselben. Nur durch und für die Gemeinschaft lebend gewinnt er Beides. Diese Gemeinschaft kann aber nicht neu hervorgebracht, selbstständig producirt werden vom Menschen: sie beruht auf einer ewigen, vorzeitlichen Urbeziehung aller Geister, welche sich im allgemeinen ethischen Processe aus ihrer verborgenen Ewigkeit nur herauslebt in die Zeitlichkeit. Es ist die verwirklichte „Idee der Menschheit", die gefühlte und genossene Geister-Einheit, die Glückseligkeit des Einzelnen, die Vollkommenheit des Ganzen. Diese hervorzubringen ist der wahre, ja der einzige Inhalt der Geschichte.

Doch ist dieselbe nicht bloss „Process", stätige Entwicklung eines streng vorgebildeten Ganges, keine kampflose Entfaltung. Sondern das „Böse", der zur Selbstsucht gesteigerte Wille, wodurch das Individuum sich lostrennt von der durchfliessenden Einheit, das Gefühl des Göttlich-menschlichen in sich

hemmt und suspendirt, ist ein in uns Allen erregter Zustand, der auf unendlich vielgestaltige Weise allen socialen Regungen beiherspielt und sich mitentwickelt. Davon kann der Mensch sich nicht selbst befreien: nur die wirksame Entselbstung durch Vergessen seiner selbst — „Begeisterung" — erlöst ihn davon, deren eigentlichen Ursprung eben die Religion uns enthüllt. Sie lehrt, dass alle wahrhafte, dauernde, zugleich beseligende Begeisterung auf göttliche Eingebung zurückzuführen sei. Und so giebt es ebenso wenig eine menschlich hervorgebrachte Sittlichkeit, als eine selbstgeschaffene Religiosität.

Ohne diesen göttlichen Beistand und fortdauernde Assistenz, welche die ungeheuere Gegenwucht der Selbstsucht in uns Allen unablässig überwindet und an tausend unwillkürlichen Regungen des Menschen dem sinnigen Beobachter sich verräth, wäre die Gesellschaft im kleinsten Umkreise, wie im grössten, in steter Gefahr, zu Trümmern zu gehen. Das ist das wahre, greifliche Wunder, das offenbare Mysterium der göttlichen Gegenwart in der Menschheit, welches sich jeden Augenblick vor unsern Augen begiebt, die jedoch oft genug mitten im Lichte Nichts erblicken. Die Religion enthüllt uns dies Räthsel, die wahre, ihrer selbst gewisse, die daher Eins ist mit der Speculation. Und so ist erst in jener der vollkommene, über sich klare Zustand des Menschen, die letzte Evidenz erreicht. Nur auf der Stufe der Religion wird der Mensch, die Menschheit ihres eigenen Wesens sicher, indem sie sich begreift, als im Geiste Gottes gegründet und als von ihm erhalten in jedem Augenblick ihrer Existenz.

VI. Aber von hier aus ist noch der letzte Feind zu überwinden, den das „Böse", die im selbstsüchtig Sinnlichen versunkene Denkweise, gleich einem täuschenden Schatten in unser Dasein geworfen hat. Es ist die Liebe des Zeitlichen, und was Eins damit ist — die Todesfurcht. Beide sind völlig berechtigt und durch keinerlei Reflexion oder Trostgründe abzuwenden — denn das Gefühl für seine Persönlichkeit kann Keiner von sich werfen — so lange wir im Zeitlichen gerade des Ewigen noch nicht gewiss geworden sind. Aber auch nur

so lange lasten sie auf uns, als wir selber zeitlich und sterblich sind in unserm Denken und Begehren, d. h. als wir jenen ewigen Inhalt in uns selbst und in allem Zeitlichen noch nicht entdeckt haben. Dies beruht aber ganz nur auf theoretischer Ueberzeugung, die von Gefühl und Willen zwar ergriffen und unterstützt, mit Nichten jedoch ersetzt werden kann. Daher ist schon gesprochen von dem Entscheidenden des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit und wie hier gerade die Wissenschaft, die kalte Einsicht den letzten Ausschlag geben müsse und in irgend einer nähern oder fernern Zukunft ohne Zweifel auch es könne (§§. 178, IV. 183, II.). Diese Zuversicht ist das A und O, der Anfang und das Ziel des Glaubens, der Keimpunkt, aus welchem er ganz sich wiederherstellen liesse, wenn er verloren wäre; denn sie ist es allein, die welt- und todüberwindende Kraft verleiht. Die irdischen Interessen — Freuden wie Bekümmernisse — sind hier überwunden; denn der Glaubende fühlt sich in ein Reich ewiger Dinge eingeführt, vor dessen ungeheuern Dimensionen die nichtige Spanne irdischer Lebenszeit völlig verschwindet. Wie daher jetzt noch diese Hoffnung dem mühseligen Leben des Menschengeschlechts der einzige gerechte Trost und die dauerhafte Stütze bleibt, wie es frevelhafteste Erniedrigung des Menschen ist, sie ihm zu rauben oder auch nur wankend zu machen: so wird sie in künftigen vollkommnern Lebenszuständen nicht minder erst das Dasein adeln und erhöhen. Die Freude und Hoffnung des Sterbens wird künftig nicht mehr der Trost sein, aus ungenügenden, widerstreitenden Lebensverhältnissen abgelöst zu werden, sondern die begeisterte Zuversicht, das gottgeweihete und menschenwürdige Dasein jenseits des Grabes mit noch innigerer Vertiefung fortsetzen zu dürfen.

Und so können wir das Wort am Schlusse unsers allgemeinen Theiles (II. S. 197) bestätigend wiederholen: „*sanabilibus aegrotamus malis*"! Der Welt und uns selber ist zu helfen, wenn wir nur halben wie falschen Mitteln entschieden die Wege weisen!

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

DRUCKFEHLER UND BERICHTIGUNGEN.

Auf den letzten Druckbogen, welche der Verfasser nicht mehr selbst revidiren konnte

Seite	161	Zeile	17 v. U.	statt zu erweckenden, lies zu erwerbenden
	369		13 v. O.	st. Poetischen l. Poietischen
-	446	-	9 v. O.	st. objective und werthlose l. object- und werthlose
-	450	-	6 v. U.	st. solcher l. solches
-	452	-	5 v. O.	st. die Entstehung des Christenthums, l. bei Entstehung des Christenthums
-	453	-	12 v. O.	st. erhalten, l. verhalten
-	-		6 v. U.	st. erinnerlicht l. verinnerlicht
-	466	-	17 v. O.	st. um ihnen den Charakter, l. um dem Cultus den Charakter
-	471	-	12 v. O.	st. zu lassen, l. zuzulassen
-	487	-	7 v. O.	l. zur Volkseigenthümlichkeit
-	-	-	6 v. U.	st. Aber, l. Eben




AUCTOR
PRETIOSA
FACIT